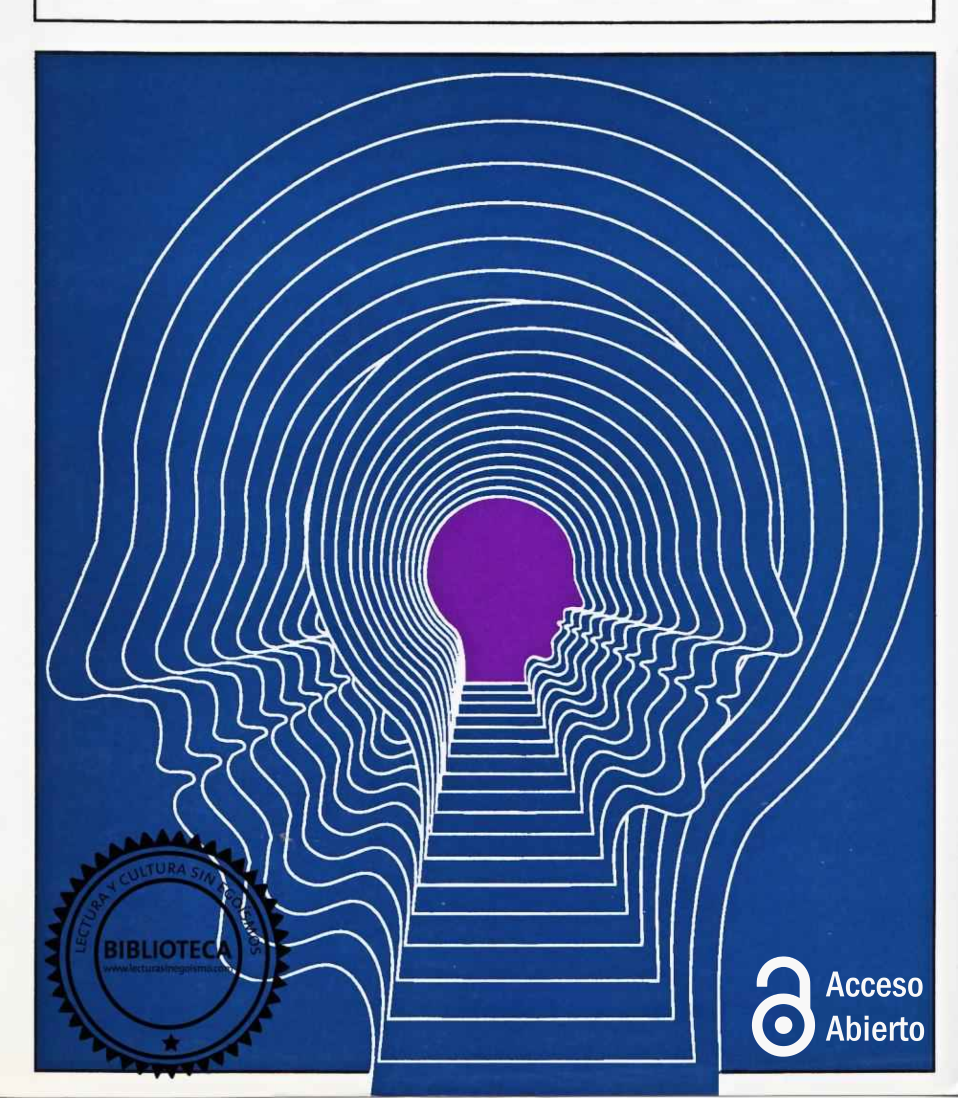
tzvetan todorov

NOSOTROS Y LOS OTROS

XXI



teoría

traducción de
MARTÍ MUR UBASART

NOSOTROS Y LOS OTROS

Reflexión sobre la diversidad humana

por

TZVETAN TODOROV





siglo xxi editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MEXICO, D.F

siglo xxi editores argentina, s.a.
TUCUMÁN 1621, 7 N, C1050AAG, BUENOS AIRES, ARGENTINA

TRADUCIDO CON LA AYUDA DEL MINISTERIO FRANCÉS
ENCARGADO DE LA CULTURA Y LA COMUNICACIÓN

portada de carlos palleiro

primera edición en español, 1991
cuarta edición en español, 2005

isbn 968-23-1655-3

primera edición en francés, 1989

título original: *nous et les autres. la réflexion française sur la diversité humaine*

impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

ÍNDICE

TERCERA PARTE: NACIONES

CUARTA PARTE: LO EXÓTICO

QUINTA PARTE: LA MODERACIÓN

PREFACIO

Conocí el mal durante la primera parte de mi vida, cuando vivía en un país sometido al régimen stalinista. Este conocimiento fue progresivo: en los primeros años después de la guerra, era yo demasiado pequeño para comprender cabalmente la noticia de la súbita desaparición de tal o cual pariente o amigo de la familia, la de su instalación forzada en alguna pequeña ciudad de provincia, o la de la disminución rápida de sus recursos. Además, mi familia inmediata aprobaba los inicios de ese régimen y participaba de sus beneficios. Las cosas se embrollaron a finales de 1948, cuando otros amigos de mis padres, que pertenecían al mismo medio que ellos, se encontraron en prisión, o cuando se habló mal de ellos en los periódicos (que entonces ya estaba en condiciones de leer), o cuando mi padre comenzó a tener dificultades en su trabajo. No obstante, yo seguí siendo un ferviente pionero hasta 1952. Después vino la muerte de Stalin y el descubrimiento paulatino, hecho al tiempo que avanzaba en la adolescencia, de la vacuidad del discurso oficial con el cual me rozaba cotidianamente.

Jamás fui una víctima directa del régimen, puesto que mi reacción no fue —como tampoco la de muchos de mis compatriotas— la de protestar o entrar en conflicto, sino la de adquirir dos personalidades: una pública y sumisa, la otra privada, que no se manifestaba más que en mi mente. Sin embargo, aunque en otro sentido de la palabra, no dejaba yo de ser una víctima de la misma manera que lo era cualquier otro habitante de mi país: mi personalidad privada no era, como yo imaginaba, el puro fruto de mi voluntad, puesto que se formaba como reacción frente a lo que me rodeaba. Fue entonces que adquirí mi conocimiento del mal: estribaba éste en la escandalosa disparidad que había entre las frases con las que se rodeaban los representantes del poder, la vida que llevaban y la que nos hacían llevar, la cual parecía inspirarse en principios totalmente distintos. En la obligación de proclamar públicamente nuestra adhesión a esas doctrinas oficiales, y en la pérdida subsiguiente del sentido de las más nobles palabras, como libertad, igualdad o justicia, que servían para encubrir la represión, el favoritismo, las formas escandalosamente desiguales de tratar a los individuos; en la afirmación según la cual

existía, respecto de un asunto determinado, una sola postura buena y en la comprobación de que su bondad estaba determinada por y en favor de los poderosos del momento, por lo que la "verdad" no era más que un efecto de la fuerza; en el poder ilimitado y arbitrario que sentíamos depositado en las manos de la policía y de los servicios de seguridad, de los funcionarios del partido y de los encargados; de los dirigentes, que podían, en cualquier instante, privar a la gente de su trabajo, de su casa, de sus amigos o de su libertad; en la incitación a la sumisión y a la mediocridad, en el sistema de delación, instituido en todos los niveles, que se había convertido también en el medio más rápido de hacer carrera; estribaba, en fin, en el temor de tener miedo. Los inconvenientes materiales, la falta de productos de consumo o las colas, no eran un mal en sí mismos (más bien eran un infortunio), pero pasaban a serlo en la medida en que era claro que resultaban de las demás características del régimen, y eran como sus emblemas. Cierto es que este mal no era homogéneo, de otra manera la vida no hubiera sido posible: yo seguía encontrándome con gente maravillosa, o me aprovechaba de gestos maravillosos de quienes no siempre los tenían. En ausencia de una vida pública decente, la vida privada latía a plenitud (aun cuando en esos momentos yo no me daba cuenta de ello): los amores, las amistades, las pasiones intelectuales o artísticas, eran intensos.

Cuando llegué a Francia e inicié una segunda parte de mi vida, mi experiencia respecto del mal recibió un doble complemento. Por un lado, como era de esperarse, aunque haya pasado a ser menos directa, su superficie se extendió. Los libros y las reuniones me familiarizaron más con el genocidio perpetrado por los nazis, o con los efectos de las bombas atómicas lanzadas sobre Japón; otras lecturas me enseñaron los horrores de la guerra ordinaria como, más lejos en el pasado, los de las guerras de los regímenes coloniales. No vi esos males con mis ojos; pero siento su parentesco con los que experimenté personalmente, y no vacilo en reconocer a un mal como mal (tengo más vacilaciones en lo que respecta al bien). Tengo la impresión de ser dueño en esto de una especie de absoluto que no me abandonará jamás; mi apego al ideal democrático no es solamente racional: se me sube la sangre a la cabeza cuando se lo pone en tela de juicio, y siento que me erizo contra mi interlocutor.

El segundo complemento es de naturaleza totalmente distinta. He descubierto, en efecto, poco a poco, que salvo muy raras excepciones, las personas que antes conocía carecían de un sentido ético comparable a aquel del que yo me hallaba pletórico. Naturalmente, había

personas con convicciones bien firmes; pero se trataba de convicciones políticas, no éticas, constituidas por proyectos sobre el porvenir, más que por reacciones ante el presente en toda su variedad; para no hablar del hecho de que las orientaciones políticas que las inspiraban eran, la mayoría de las veces, variantes de esos mismos principios de los cuales había yo aprendido a desconfiar tanto en mi país de origen. . .

¿Pero, por qué me cuenta todo eso?, se pregunta mi lector, perplejo. A ello voy; pero antes es preciso que evoque otro aspecto de esta experiencia.

Al mismo tiempo que me daba cuenta de la ausencia de reacción ética en la mayor parte de mis nuevos compañeros, descubría en ellos otro rasgo, que tal vez era la consecuencia —o la causa— de dicha falta de reacción: las convicciones que profesaban no influían de manera significativa en su comportamiento, ni viceversa. *Grosso modo*, llevaban una vida de "pequeños burgueses" y pretendían tener un ideal revolucionario, que, de haberse realizado, hubiera hecho imposibles ciertas formas de su existencia, a las cuales, no obstante, parecían estar muy apegados. No es que yo esperara que su vida fuese la ilustración perfecta de su fe: como yo mismo no soy un santo, tampoco podía exigir que ellos lo fueran (y, por lo demás, ¿quién desea vivir con santos?); pero sí me desagradaba ver ese divorcio completo entre vivir y decir, ese enfrentamiento —que ellos mismos ignoraban— de dos tendencias autónomas, incluso opuestas; que es cosa muy distinta que la tensión existente entre un capricho y su realización, necesariamente imperfecta. Una vez más fue sin duda mi experiencia anterior, mi aversión por las palabras que no apoyan los actos, lo que me hizo reaccionar así. Me di cuenta de que quería simultáneamente y hasta donde ello fuera posible, nutrir mi pensamiento con mi experiencia, y estar dispuesto a vivir según las conclusiones a las que me podía conducir el razonamiento.

Ahora bien, algo había en mi vida de entonces que no correspondía del todo con ese ideal: era la relación entre el trabajo profesional y el resto de la vida o, mejor dicho, la ausencia de tal relación. Interesado por los problemas de la literatura y del lenguaje, me inicié entonces en lo que se denomina ciencias humanas (y sociales). Pero nada de lo que lograba pensar sobre el lenguaje o la literatura guardaba relación alguna con mis convicciones o simpatías, tal como las experimentaba en las horas que no consagraba al trabajo. Más aún: la lógica de esas ciencias parecía excluir a priori toda interferencia del género, puesto que el trabajo se consideraba tanto mejor hecho

cuanto más "objetivo" era; es decir, me había permitido borrar toda huella del sujeto que yo era, o de los juicios de valor que podía aportar. En una parte, aunque limitada de mi existencia, reproducía la incoherencia, o cuando menos el aislamiento, que estaba dispuesto a reprochar a las personas que me rodeaban.

Cuando tomé conciencia de ello empecé a experimentar una creciente insatisfacción respecto de dichas ciencias humanas y sociales (de las cuales forma parte, a mi juicio, la historia), tal como, en general, se las practica hoy día. La ruptura entre vivir y decir, entre hechos y valores me parece, en el caso específico de ellas, nefasta (la ruptura, no la distinción: también podemos distinguir y volver a unir). Es en eso, efectivamente, en donde yo sitúo la diferencia más interesante entre las ciencias humanas y las demás, las de la naturaleza. Con frecuencia se las opone según otros criterios: por el grado de precisión que tienen sus resultados, o por la naturaleza de las operaciones mentales que implican, o por las condiciones de observación. Para mí, la diferencia existente en la materia estudiada (humano/no humano) implica que haya otra, capital, en la relación que se establece entre el sabio y su objeto. Hay muchas cosas que separan al geólogo de los minerales que estudia; en cambio, son muy pocas las que distinguen al historiador o al psicólogo de su objeto: los otros seres humanos. Esto implica, no que en estas materias se aspire a una menor precisión, ni que se rechace el principio de la razón, sino que se renuncie a eliminar aquello que les da su especificidad, a saber, la comunidad del sujeto y el objeto, y la inseparabilidad de los hechos y los valores. Aquí, un pensamiento que no se nutre de la experiencia personal del sabio degenera rápidamente en escolástica, y no aporta satisfacción más que al propio sabio o a las instituciones burocráticas, que adoran los datos cuantitativos. ¿Cómo ocuparse de lo humano sin tomar partido? Yo me adhiero plenamente a esta reflexión de Simone Weil: "La adquisición de conocimientos hace que nos acerquemos a la verdad, cuando se trata del conocimiento de lo que se ama, y en ningún otro caso" (*L'enracinement*, p. 319). Es así como, en vez de las ciencias humanas y sociales, he pasado a preferir el ensayo moral y político.

Cierto es que la relación de la que hablo no siempre es evidente: algunos segmentos del ser humano que se estudia están más cercanos que otros al sujeto y a los valores. ¿Cómo saber dónde está el bien y dónde el mal, cuando un filósofo nos dice que prefiere el ser y no el estar, o el pensamiento en vez de la razón? ¿Cómo integrar a mi intimidad subjetiva las hipótesis de los lingüistas sobre la es-

tructura sintáctica de las frases? Cierto es que la observación de las formas puede prescindir durante mucho tiempo de valores y de subjetividad. Empero, y para tomar las cosas por el otro extremo, las abstracciones filosóficas pueden aproximarse a nosotros con ayuda de la mediación del pensamiento moral y político, que se relaciona tan bien con la metafísica más abstracta como con la vida cotidiana. Puede resultar difícil saber si se está en favor o en contra de la racionalidad; las cosas se aclaran un poco cuando se comprende que esta posibilidad de optar es también la que se da respecto de estar en favor o en contra de la democracia. Las doctrinas filosóficas, decía Tocqueville, tienen consecuencias prácticas; y es por eso también por lo que me afectan.

Se comprenderá ahora que, si bien es materia de este libro la relación existente entre "nosotros" (mi grupo cultural y social) y "los otros" (aquellos que no forman parte de él), es decir, la que se da entre la diversidad de los pueblos y la unidad humana, mi elección no es extraña, sin embargo, ni a la situación presente del país en el que vivo, Francia, ni a la mía propia. Y no habrá que asombrarse de que trate de averiguar, no solamente cómo han sido las cosas, sino también cómo debieran ser. No lo uno *o* lo otro, sino lo uno *y* lo otro.

La trayectoria que acabo de describir me había hecho desembocar en un libro que apareció en 1982, *La conquête de l'Amérique*,* donde se trataba ya este mismo tema y donde yo asumía la misma actitud. Es un libro que todavía defiendo; y sin embargo, una vez que lo terminé, no era únicamente satisfacción lo que experimentaba. Me gustaban las narraciones que había hecho revivir, las de Colón y de Cortés, de Moctezuma y de Las Casas, pero tenía la impresión de que el análisis conceptual que había yo hecho no llegaba al fondo de las cosas. En consecuencia, no quería abandonar el tema y, sin embargo, tampoco tenía interés en repetir el ejercicio en una nueva materia, porque hubiera encontrado las mismas dificultades. Fue entonces cuando decidí buscar la ayuda de los pensadores del pasado. Después de todo, ¿acaso autores seguramente más inteligentes que yo, filósofos y políticos, sabios y escritores, no habían debatido la misma cuestión, desde tiempos inmemoriales? Y, si analizaba su pensamiento, ¿no iba a poder aprovechar su inteligencia? Así fue como pasé del plano de los acontecimientos al de la reflexión.

Pero al hacerlo, como no estaba ya limitado por una narración en particular, el campo se me amplió demasiado. ¿Iba yo a leer a to-

* La edición en español fue publicada por Siglo XXI, México, 1989, 2a. ed. [E.].

dos los pensadores de todas las épocas? Por grandes que fuesen mis ambiciones, ¡no podían llegar tan lejos! Mi primera restricción fue territorial: opté por ocuparme únicamente de Francia. Me pareció que había varias razones que justificaban esta decisión. Para empezar, el hecho de que, siendo de origen extranjero, hace ya ahora bastante tiempo que vivo en ese país; conocerlo mejor me parecía un poco como un deber. Además, la reflexión francesa sobre la cuestión que me interesa es extensa y rica: de carácter central para la historia europea, ha absorbido los aportes de las demás tradiciones y, a su vez, ha influido en ellas. Con tomar conocimiento de la tradición francesa —tarea, esa sí, humana—, se dispondría de una muestra significativa de la historia europea (la nuestra, la mía), tomada en su conjunto.

A continuación, me limité en el tiempo. La cuestión central que mejor quería yo comprender tenía que ver con el presente; por esta razón, e inevitablemente, mi indagación histórica pasó a ser una búsqueda de los orígenes de ese presente. Por ello, he puesto especial atención en cierto periodo de la historia: el que conforman los dos siglos que van de comienzos del XVIII a comienzos del XX (aunque, en ocasiones, no me he privado de infringir esta regla, porque igualmente hablo de Montaigne y de Lévi-Strauss). Finalmente, he escogido a mis autores con un doble criterio subjetivo y objetivo: mi capacidad para introducirme en su pensamiento, esto es, una cierta afinidad que me liga a ellos, y su notoriedad, tanto en su época como hoy día. Tras muchos titubeos, me encontré a fin de cuentas con unos quince autores que he podido estudiar un poco más detalladamente, y de entre los cuales algunos han recibido más atención que otros: Montesquieu, Rousseau, Chateaubriand, Renan, Lévi-Strauss.

El género escogido no es la historia, sino la reflexión sobre la historia, lo que explica por qué no se va a encontrar aquí la descripción exhaustiva (ni siquiera ordenada) de un periodo determinado, sino el análisis de algunos pensadores representativos; y también por qué el plan general es temático, en vez de cronológico. No obstante, la historia no está lejos: por más que haya partido de algunas categorías muy generales (nosotros y los otros, unidad y diversidad, seres y valores, positivo y negativo), mis temas se me han impuesto debido al papel que han desempeñado en ese pasado reciente. Me di cuenta de que, durante los dos siglos, en Francia la reflexión sobre la diversidad de los pueblos se centró alrededor de algunas grandes cuestiones, y éstas son las que decidí estudiar, a saber, la oposición entre juicios universales y juicios relativos, las razas, la nación y la nostal-

gia exótica. Estos conceptos constituyen el tema de cada una de las partes del libro, en el interior de las cuales vuelvo a encontrar un orden aproximadamente cronológico. La quinta y última parte es distinta: en ella estudio como conclusión (y antes de concluir) dos obras del autor cuya reflexión me ha parecido la más instructiva de toda la tradición: Montesquieu.

Son, entonces, objeto de este libro las ideologías. Que haya optado por ellas amerita, quizás, unas palabras de explicación. Hablo no de las razas en sí, ni de los comportamientos racistas, sino de las doctrinas sobre la raza; no de las conquistas coloniales, sino de las justificaciones que les fueron dadas, y así sucesivamente. ¿No hay en esto cierta complacencia escolástica por el hecho de que sea más agradable manejar los discursos que los acontecimientos? Espero que no. Son dos las convicciones que me motivan para hacer esta elección. La primera es que no considero que las doctrinas del pasado sean la pura expresión de los *intereses* de sus autores: les reconozco también un cierto grado de verdad; pasar por los discursos para acceder al mundo, equivale, tal vez, a tomar una desviación, pero ésta también conduce a él (y, por lo demás, presenta otras ventajas). La segunda es que también los discursos son acontecimientos, motores de la historia, y no solamente sus representaciones. Al respecto, es preciso evitar la alternativa todo o nada. No son sólo las ideas las que hacen la historia; también actúan las fuerzas sociales y económicas; pero tampoco las ideas son un puro efecto pasivo. Para empezar, son ellas las que hacen posibles los actos; y luego, permiten que se los acepte: son, después de todo, actos decisivos. Si no lo creyera así, ¿para qué habría escrito este texto, cuya finalidad es también la de actuar sobre los comportamientos?

Este libro se presenta, pues, como un híbrido, mitad historia del pensamiento y mitad ensayo de filosofía moral y política lo que, evidentemente, podría decepcionar a los amantes incondicionales tanto de uno como del otro género. ¿Pero acaso no son todos los géneros, desde el punto de vista de la tradición, híbridos? Yo no puedo escribir una obra pura de opinión; pero tampoco quiero limitarme a la reconstrucción del pasado. A riesgo de acumular los inconvenientes de ambas posibilidades —ser tan presuntuoso como un ensayista y tan aburrido como un historiador (¡en el peor de los casos!)—, me comprometo, y no soy el único que lo hace, a seguir el camino intermedio. No me siento a gusto ni con lo general ni con lo particular: sólo me satisface su punto de unión. Pero puedo precisar un poco la forma en que veo cada una de estas dos vertientes de mi trabajo.

Historia del pensamiento: en mi fuero interno, esta expresión se diferencia, a la vez, de la historia de las ideas y de la historia (o el estudio) de las obras. Lo propio del pensamiento es que proceda de un sujeto individual. Por lo que toca a la historia de las ideas, ésta examina ideas anónimas situándolas, no en el contexto sincrónico en el que han sido concebidas por alguien, sino en la serie diacrónica, compuesta por otras formulaciones de la misma idea. La historia de las obras, a su vez, se dedica a la descripción y a la interpretación de textos particulares, no a las del pensamiento global de un autor. Estas distinciones indican, sin embargo, una tendencia, más que una opción exclusiva. Antes de poder analizar a un autor, he tenido que evocar el contexto intelectual general del que formaba parte; en el capítulo introductorio de cada parte, hago pues historia de las ideas, más que historia del pensamiento. De igual modo, ciertas obras particularmente importantes desde mi punto de vista (*De l'esprit des lois*, el *Supplément au voyage de Bougainville, les Natchez*, el *Essai sur l'inégalité des races humaines*) me han obligado a interrogarme sobre su estructura misma. La historia del pensamiento es simplemente la forma dominante que ha tomado mi análisis.

Esta elección ha tenido también otra consecuencia. Cuando se está frente a un texto se puede tratar, antes que nada, de explicarlo (por sus causas sociales o por configuraciones psíquicas, por ejemplo), o bien de comprenderlo; yo he optado por esta segunda vía. Por eso, voy poco "más allá" de los textos, hacia lo que les da origen, y mucho más "hacia atrás" de ellos cuando me pregunto, no sólo sobre su sentido, sino sobre sus implicaciones políticas, éticas, filosóficas. En suma, postulo que si alguien ha dicho algo es porque ha querido hacerlo; cualesquiera que sean las fuerzas que hayan actuado sobre él, yo lo tomo por responsable de sus afirmaciones. Y ésta mi manera de leer no es más que la ilustración de una de las tesis que defiendo.

En cuanto a la otra vertiente de este trabajo, pienso que la palabra que mejor caracteriza mi proyecto (si no es que su realización) es "diálogo". Esto quiere decir, antes que nada, que no me interesa únicamente el sentido de los textos de mis autores (mi análisis no es un "metalenguaje", radicalmente distinto de un "lenguaje-objeto", ya que el primero habla del texto y el otro del mundo), sino también su verdad; no me basta con haber reconocido sus argumentos (esto es el primer paso —obligado— del trabajo), sino que trato de saber si los puedo aceptar: también hablo del mundo. En la medida de lo posible, sitúo esos diálogos en la historia, hacia la cual los proyecto. Para empezar, trato de confrontar entre ellas las diferentes ideas de

un mismo autor; y, a continuación, reconstruyo diálogos entre los autores: al principio, en particular, es Rousseau quien replica a mis otros personajes, Montaigne, La Bruyère o Diderot; más adelante, es Tocqueville quien responde a Gobineau, y John Stuart Mill a Tocqueville; al final, Montesquieu es interpelado por sus críticos, Helvecio, Condorcet o Bonald. Montesquieu y Rousseau se critican también mutuamente. En otros momentos, como no encuentro ese diálogo en la historia, o cuando menos no bajo una forma que me satisfaga, me coloco —temerariamente— en el papel de interlocutor, y practico por cuenta propia la crítica interpelativa.

Escoger el diálogo significa evitar los dos extremos que son el monólogo y la guerra. Poco importa que el monólogo sea el del crítico o el del autor: siempre se trata de una verdad ya encontrada, que no tiene más que ser expuesta. Ahora bien, fiel en esto a Lessing, yo prefiero buscar la verdad, antes que hacer uso de ella. También existe la guerra en los textos y, por lo demás, no siempre la he evitado: cuando nada se tiene en común con el autor al que se enfrenta y sólo se experimenta hostilidad por sus ideas, el diálogo se vuelve imposible, es remplazado por la sátira o la ironía; y la comprensión de los textos se dificulta por ello (esto es quizá lo que me ha sucedido con los autores representativos de lo que yo llamo el "racialismo vulgar").

Finalmente, la práctica del diálogo se opone, para mí, al discurso de la seducción y de la sugestión, en el sentido de que apela a las facultades racionales del lector, en vez de tratar de captar su imaginación o de sumergirlo en un estado de estupor admirativo. La otra cara de esta opción es que mis argumentos van a parecer, a veces, un poco prosaicos; pero esto sigue siendo una consecuencia de mi deseo de no separar el vivir del decir, de no anunciar aquello que no puedo asumir. Es por ello que he atiborrado mi texto con tantas citas: quiero que el lector pueda juzgarlo todo por sí mismo, y es por ello que, hasta donde resulta posible, trato de poner en sus manos el conjunto de documentos, ya que no imagino que tenga siempre a su lado todos los libros de los que hablo.

En fin, es la preocupación por el lector la que me ha hecho adoptar el sistema de referencias que me ha parecido el más simple posible: un título y un número de página, en el texto, envían a la bibliografía final, donde figura también alguna información complementaria (fechas, otras referencias). He aprovechado en gran medida, huelga decirlo, el saber acumulado en las ediciones y los comentarios de los textos que analizo; entre los historiadores del pensamiento en los cuales me he apoyado, quisiera mencionar particularmente a Victor

Goldschmidt (en lo que se refiere al siglo XVIII) y a Paul Bénichou (en lo que hace al XIX). Tocante a los autores que no estudio, pero cuyo pensamiento ha influido en mí, no los menciono en el texto: si algo digo acerca de ellos, es porque estoy dispuesto a asumirlo. En consecuencia, me conformaré aquí con enumerar las influencias posibles, y a menudo contradictorias, de autores muertos y vivos, como Max Weber y Jurgen Habermas, Leo Strauss y Hannah Arendt, Karl Popper e Isaiah Berlin, Raymond Aron y Louis Dumont, sin olvidar a mi amigo Luc Ferry.

Y ahora, pueden comenzar las cosas serias.

PRIMERA PARTE

LO UNIVERSAL Y LO RELATIVO

ETNOCENTRISMO

EL ESPÍRITU CLÁSICO

La diversidad humana es infinita; si quiero observarla, ¿por dónde empiezo? Digamos, para entrar en materia, que es preciso distinguir entre dos perspectivas (que guardan relaciones entre sí). En la primera, la diversidad es la de los propios seres humanos; en este caso, se quiere saber si formamos una sola especie o varias (en el siglo XVIII, este debate se formulaba en términos de "monogénesis" y "poligénesis"); y, suponiendo que sea una sola, cuál es el alcance de las diferencias entre grupos humanos. Planteado de otra manera, se trata del problema de la unidad y la diversidad humanas. En cuanto a la segunda perspectiva, desplaza el centro de atención hacia el problema de los valores: ¿existen valores universales y, en consecuencia, la posibilidad de llevar los juicios más allá de las fronteras, o bien, todos los valores son relativos (de un lugar, de un momento de la historia, incluso de la identidad de los individuos)? Y, en el caso en que se admitiera la existencia de una escala de valores universal, ¿cuál es su extensión, qué abarca, qué excluye? El problema de la unidad y la diversidad se convierte, en este caso, en el de lo universal y lo relativo; y es por ahí por donde voy a comenzar esta exploración.

La opción universalista puede encarnar en diversas figuras. Merece estar en primer lugar el *etnocentrismo*, porque es la más común de ellas. En la acepción que aquí se da al vocablo, el etnocentrismo consiste en el hecho de elevar, indebidamente, a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que yo pertenezco. El etnocentrista es, por así decirlo, la caricatura natural del universalista. Éste, cuando aspira a lo universal, parte de algo particular, que de inmediato se esfuerza por generalizar; y ese algo particular tiene que serle necesariamente familiar, es decir, en la práctica, debe hallarse en su cultura. Lo único que lo diferencia del etnocentrista —pero, evidentemente, en forma decisiva— es que éste atiende a la ley del menor esfuerzo y procede de manera no crítica: cree que sus valores son *los* valores, y esto le basta; jamás trata, realmente, de demostrarlo. El universalista no etnocéntrico (que cuando menos podemos tratar de imaginar) trataría de fundamentar en la razón la preferencia que

siente por ciertos valores en detrimento de otros; incluso, se mostraría particularmente vigilante respecto de aquello que, aun cuando le pareciera universal, figurara en su propia tradición; y estaría dispuesto a abandonar lo que le es familiar y a adoptar una solución observada en un país extranjero, o encontrada por deducción.

El etnocentrismo tiene, pues, dos facetas: por una parte, la pretensión universal, y por la otra, el contenido particular (frecuentemente nacional). Los ejemplos de etnocentrismo, en la historia del pensamiento en Francia, al igual que en la de los demás países, son innumerables; sin embargo, si se busca el ejemplo más apropiado —y por el momento no se trata más que de un ejemplo que, sencillamente, permita fijar las ideas—, cabe mencionar lo que Hyppolite Taine denominó, en *les Origines de la France contemporaine*, "el espíritu clásico", el de los siglos XVII y XVIII, y que a veces (en el extranjero) se identifica simplemente con el espíritu francés. Es preciso decir, para empezar, que la gran corriente del pensamiento en esa época se dedica a representar al hombre "en general", más allá de sus variantes; la lengua misma se pretende universal, por ser lengua de la razón; y es, de hecho, hablada fuera de las fronteras francesas. Cuando Pascal anuncia el proyecto de su obra, escribe: "*Primera parte*: Miseria del hombre sin Dios. *Segunda parte*: Felicidad del hombre con Dios" (*Pensées*, 60). El hombre está en singular, acompañado del artículo definido. Lo que dice Pascal tiene que poderse aplicar a todos los hombres, al hombre en general. La Rochefoucauld comienza con una "Advertencia al lector", donde introduce sus *Maximes*: "He aquí un retrato del corazón del hombre, que doy al público." Ni siquiera pregunta si este corazón es siempre el mismo, bajo todos los climas.

En cuanto a La Bruyère, él estaría dispuesto a plantearse la pregunta, pero sólo con la finalidad de desecharla mejor. En el "Discours sur Théophraste", con el que introduce su tradición de los *Caractères* del autor griego, la cual, a su vez, precede a sus propios *Caractères*, justifica su proyecto de la siguiente manera: "En efecto, los hombres en nada han cambiado en cuanto al corazón y a las pasiones; son aún tal como eran y como los mostró Teofrasto" (p. 13). Toda la primera parte de su obra se refiere, una y otra vez, a la misma cuestión: nada ha cambiado en el mundo, y los autores de la antigüedad siguen siendo perfectamente actuales. Su trabajo propio aspira menos a ser original que perenne y universal: "Permítaseme aquí una vanidad acerca de mi obra: estoy casi dispuesto a creer que es preciso que mis retratos expresen bien lo que es el hombre en lo ge-

neral, puesto que se parecen a tantos en particular" ("Prefacio" al *Discours de l'Académie*, p. 488).

La Bruyère no ignora que ocurren cambios con el tiempo, cuando escribe: "Nosotros, que somos tan modernos, vamos a ser antiguos dentro de algunos siglos" ("Discours sur Théophraste", p. 11); e igualmente: "Los hombres no tienen usos ni costumbres que sean de todos los siglos, [las costumbres] cambian con el tiempo" (p. 12). Pero estos cambios no tocan más que la superficie de las cosas: "Dentro de cien años, el mundo aún subsistirá en su totalidad: será el mismo teatro con los mismos decorados, aunque no sean los mismos actores" ("De la cour", 98, p. 246). Esta diferencia aparentemente no tiene ninguna importancia; La Bruyère pretende, entonces, observar su época y extender sus conclusiones a toda la duración de la historia; de la misma manera en que declara, con todas sus letras, que no conoce más que Francia y, en el seno de ésta, únicamente la vida de la corte, sin que esto le impida esperar que sus observaciones tengan alcance universal: "Por más que a menudo extraiga [los caracteres] de la corte de Francia y de los hombres de mi nación, no es posible, de todas maneras, restringirlos a una sola corte, o a un solo país, sin que mi libro pierda mucho de su amplitud y de su utilidad, sin que se aparte del plan que me he trazado, de describir a los hombres en general" (preámbulo a los *Caractères*, p. 62).

La finalidad es describir a los hombres en general, y el medio, el de recurrir a los hombres que mejor se conoce, que en este caso son los representantes de la Corte. Esta manera de proceder contiene ya, en germen, un peligro de etnocentrismo (y de "sociocentrismo", esto es, la identificación de toda la sociedad con uno solo de sus grupos sociales). El proyecto universalista está bien presente entre los representantes del "espíritu clásico" en Francia, y no es eso lo que ha de reprochárseles; de cualquier forma, no es seguro que los medios utilizados estén a la altura de la tarea.

EL ORIGEN DE LOS VALORES

En principio, los moralistas del siglo XVII no ignoran la diversidad humana; desde cierto punto de vista son, incluso, relativistas a la manera de Montaigne. Reconocen sin vacilaciones la influencia que ejerce en nosotros la costumbre; ahora bien, ¿acaso la costumbre, la mayoría de las veces, no es nacional? Recordemos las famosas fórmulas

de Pascal: "La costumbre es nuestra naturaleza" (89). "¿Qué son nuestros principios naturales, sino nuestros principios acostumbrados?" (92). "Que cada quien siga las costumbres de su país" (294). Pero si las costumbres son a la vez poderosas y diversas, ¿cómo podrá conocerse al hombre sin tomar en cuenta sus costumbres? Pascal no se plantea esta pregunta. Es preciso decir que, en realidad, no forma parte de su proyecto describir las costumbres de los distintos pueblos. Sin embargo, se topa con el problema en una ocasión, cuando trata el tema de las diversas religiones que existen en el mundo. Pascal no ignora el peligro que le acecha al abordar esta materia. "Hay que admitir que la religión cristiana tiene algo de asombroso —'Es porque nació usted en ella', se nos dirá. No es por eso, ni mucho menos; me resisto, por esa misma razón, por temor a que este prejuicio influya en mí; pero aunque haya nacido en ella, no dejo de sentirlo así" (615). Curiosamente, la única vez que tiene que abordar la diversidad concreta de las costumbres, Pascal asume inmediatamente una postura absoluta: la naturaleza de esos otros no es, quizá, más que una primera costumbre, pero no la suya; si defiende una religión, es en nombre de criterios absolutos, y no porque sea la de su país. Mas lo cierto es, claro está, que para él la religión no es una costumbre. Y siempre seguirá la misma tónica: los demás son esclavos de la costumbre porque ignoran la verdadera fe; aquel que la conoce vive en lo absoluto, fuera de la costumbre.

Así, pues, la práctica de Pascal no ilustra los principios relativistas que él enuncia. Sin embargo, esta práctica podría ser defendida en sí misma: no es porque el país al que pertenezco posea tales valores, que yo deba necesariamente condenarlos; eso sería un etnocentrismo al revés, apenas más convincente que su versión al derecho, si se me permite expresarlo así. Es perfectamente posible que yo pertenezca a una religión, la compare con las otras y la encuentre la mejor de todas. Pero esta coincidencia entre lo ideal y lo que me es personal, evidentemente me tiene que hacer particularmente precavido en la elección de mis argumentos, "por temor a que este prejuicio me soborne".

¿Cuáles son los argumentos de Pascal? Dice: "Hay tres maneras de creer: la razón, la costumbre y la inspiración. La religión cristiana, que es la única que posee la razón. . ." (245); pero esto no es más que una petición de principio. O bien plantea la "*Falsedad de las demás religiones*, que no tienen testigos" (592); o que "Mahoma no predijo; Jesucristo, predijo" (599). La religión cristiana "es la única que siempre ha sido" (605). ¡Pero estas razones dependen en demasía de

la elección, aparentemente muy subjetiva, que se haga de determinados datos históricos! Para mantener su última proposición (la de que la religión cristiana es de todas las épocas), Pascal se ve obligado a ponerse "contra la historia de China" (594); pero no es negando los hechos como se sale de la costumbre. El razonamiento de Pascal es circular, y con ello ejemplifica el espíritu etnocéntrico: primero se definen los valores absolutos a partir de los valores personales, y en seguida se finge juzgar al mundo propio, con ayuda de este falso absoluto. "Ninguna religión más que la nuestra ha enseñado que el hombre nace en pecado, ninguna secta de filósofos lo ha dicho: en consecuencia, ninguna ha dicho la verdad" (606). Lo "verdadero" se define mediante lo "nuestro", lo cual no le impide venir a realzar de inmediato el prestigio de lo "nuestro", ¡adornándolo con sus lindos colores! El universalismo de Pascal es de la especie más banal: la que consiste en identificar, de manera no crítica, nuestros valores con *los* valores; dicho de otra forma, es etnocentrismo.

La Bruyère, a su vez, está consciente de la diversidad de las costumbres, y sigue a Montaigne en la aceptación condescendiente que reserva a las diferencias. Declaramos bárbaros a todos los que no se nos parecen, lo cual es un gran error; nada sería más deseable que ver que la gente "se deshiciera del prejuicio que tiene respecto de sus costumbres y maneras, que, sin lugar a discusión, no solamente hace que las considere como las mejores de todas, sino que casi le hace decidir que todo lo que no se apega a ellas es despreciable" ("Discurso sobre Teofrasto", p. 11). Rápidamente condena el etnocentrismo estrecho de los demás: "El prejuicio del país, aunado al orgullo de la nación, nos hace olvidar que la razón pertenece a todos los climas, y que se piensa de manera justa en todos los lugares donde hay hombres: a nosotros no nos gustaría que nos trataran así aquellos a los que denominamos bárbaros; si algo de bárbaros tenemos es el hecho de que nos horroricemos al ver que otros pueblos razonan como nosotros" ("Des jugements", 22, p. 351).

Los bárbaros son quienes creen que los otros, los que los rodean, son bárbaros. Todos los hombres son iguales, pero no todos lo saben; algunos se creen superiores a los otros, y es precisamente por ello que son inferiores; en consecuencia, no todos los hombres son iguales. Como se ve, esta definición no deja de plantear algunos problemas lógicos, puesto que el hecho de observar que ciertos pueblos se creen superiores y en realidad son inferiores, me obliga a enunciar un juicio del género de los que yo condeno: que los demás son inferiores; haría falta que la comprobación de este tipo de inferioridad

se apartara explícitamente de los comportamientos a los que se refiere. A partir de ahí, nada se le podría censurar a ese planteamiento, si no contuviera esta fórmula final: "razonar como nosotros". ¿Hay que creer que no existe más que una buena racionalidad, y que ésta es la nuestra? ¿Acaso no se alaba a esos extranjeros porque saben razonar como nosotros? ¿Y si razonaran de otra manera? Porque, una de dos: o bien la razón pertenece verdaderamente "a todos los climas", es rasgo universal y distintivo de la especie humana, y entonces el "razonar como nosotros" resulta superfluo, o bien no es así, y nuestra manera de razonar es la única buena.

Lo cierto es que La Bruyère se inclina por la segunda solución, que es, una vez más, la versión etnocéntrica (o egocéntrica) del universalismo. Apenas acaba de definir lo bárbaro mediante un criterio independiente de sus países de origen, cuando renuncia a dicho criterio para regresar a una visión más familiar: "No todos los extranjeros son bárbaros, y no todos nuestros compatriotas son civilizados" (*ibid.*). Se comprueba así, que el universalismo de La Bruyère no es más que una tolerancia que, a fin de cuentas, es bien limitada: hay *también* buenos extranjeros, aquellos que saben razonar como nosotros. Y el fragmento siguiente, cuya idea es aportar la prueba de que La Bruyère sabe colocarse en el lugar de los demás, y tiene buena voluntad para reconocer el punto de vista de cada quien, da un paso más en la dirección del etnocentrismo: "Con una lengua tan pura, un refinamiento tan grande en nuestra vestimenta, costumbres tan cultivadas, leyes tan bellas y una cara blanca, para algunos pueblos somos bárbaros" ("Des jugements", 23, pp. 351-352). No sólo está convencido de que nuestras leyes son bellas, nuestras costumbres refinadas y nuestro lenguaje puro (¿si no, qué podría significar todo esto?), cree, además, que la blancura del rostro es prueba de no barbarie. ¡He ahí una idea bien bárbara! Aun cuando supusiéramos que la frase de La Bruyère fuese irónica, la concatenación de los argumentos no deja de ser inquietante.

La Bruyère no se da cuenta de su etnocentrismo. Es de manera incidental que califica a Francia como el "país que es el centro del buen gusto y de la urbanidad" ("De la société", 71, p. 170), cuando quizá la idea misma de que todas las cosas tienen un centro es precisamente una característica de la tradición francesa. Y si bien se permite imaginar a los siameses tratando de convertir a los cristianos a su religión, no por ello deja de explicarse el éxito de los misioneros cristianos en Siam, por la calidad particular de la religión cristiana —que, afortunadamente, es la suya. "¿No será esto la fuerza de la

verdad?" ("Des esprits forts", 29, p. 459). Así, pues, al igual que Pascal, cree absolutamente verdadero aquello que es característico de su cultura. Desde ese falso universalismo, basta con dar sólo un paso para entrar a un verdadero relativismo: "Cuando se recorren, sin el prejuicio del país propio, todas las formas de gobierno, no se sabe por cuál optar: en todas hay lo menos bueno y lo menos malo. Lo más razonable y seguro es apreciar que aquella en la que se ha nacido es la mejor de todas, y someterse a ella" ("Du souverain", 1, p. 269). Se trata aquí de la variante nacionalista del relativismo (puesto que no existe un universal, es mejor preferir lo que se encuentra en casa, hasta cuando tiene la ventaja de presentarse como una elección, más que como una necesidad.

Por lo demás, el interés por las otras naciones es pasajero en La Bruyère. Contrariamente a Montaigne, va a condenar abiertamente los viajes: "Hay quienes acaban por corromperse a causa de los viajes largos, y pierden lo poco de religión que les quedaba; de un día al otro ven nuevos cultos, diversas costumbres, distintas ceremonias [. . .]: el gran número de éstas que se les muestra, los vuelve más indiferentes" ("Des esprits forts", 4, p. 450). Lo que más le atrae es, al parecer, la diversidad que existe dentro de la sociedad, como lo testimonian los títulos de sus capítulos: "De la ciudad", "De la corte", "De los grandes", "Del soberano", "De las mujeres". . . Pero las apariencias engañan: jamás se aleja de su percepción unitaria. Ve a los grupos sociales como círculos concéntricos, en los que cada uno refleja o tempera al anterior, sin aportar nada radicalmente nuevo: el pueblo imita a la ciudad, la cual imita a la corte, y ésta imita al príncipe; decididamente, no se escapa a la centralización. "A la ciudad le repugna la provincia; la corte está desengañada de la ciudad. . ." ("De la cour", 101, p. 247): se tiene la impresión de que esta serie podría proseguir indefinidamente. Como después dirá Rica en las *Lettres persanes*: "El príncipe imprime el carácter de su espíritu a la corte, la corte a la ciudad, la ciudad a las provincias. El alma del soberano es un molde que da forma a todos los demás" (1.99).

Los grupos étnicos no interesan a los moralistas del siglo XVII porque en realidad no cuentan: no existe un enlace indispensable entre el hombre individual, con su configuración psíquica, y la humanidad; esto es, por lo demás, lo que permite deducir tan fácilmente los rasgos de esta última a partir de los de aquél. Cuando La Bruyère se pregunta por qué no todos los países del mundo forman una sola nación ("De l'homme", 16), se da cuenta de que vivir bajo el mismo techo con más de una persona, tampoco es fácil. La única diferencia

que importa es la que existe entre los individuos; la que haya entre culturas no tiene cabida aquí.

EL ETNOCENTRISMO CIENTÍFICO

Observaremos otro ejemplo del etnocentrismo, propio del "espíritu clásico", en uno de los ideólogos: Joseph-Marie de Gérando. El interés de su texto reside en que se trata de un documento histórico importante: es un folleto publicado en 1800 por la *Société des observateurs de l'homme*, de la cual es miembro De Gérando, orientado a facilitar y hacer más científicas las indagaciones que lleven a cabo los viajeros en países lejanos. Por más que la existencia de esta sociedad haya sido efímera (1799-1805), podríamos decir que ese documento es el primero de carácter propiamente etnológico en la tradición francesa.

Desde el prólogo mismo de sus *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, arremete contra las observaciones anteriores: contra lo que Rousseau había llamado, como veremos, "el prejuicio nacional". "Nada más ordinario, por ejemplo, que juzgar las costumbres de los salvajes mediante analogías sacadas de nuestras propias costumbres que, sin embargo, tan poca relación guardan con aquéllas. [. . .] Hacen razonar al salvaje a nuestra manera, cuando el salvaje no les explica cuáles son sus propios razonamientos" (p. 135). Es preciso desconfiar de esta proyección inconsciente de uno mismo sobre los otros. Y, de la misma forma en que no hay que equiparar a los salvajes con nosotros, tampoco hay que asimilarlos entre sí. "No tenemos la intención de hablar del salvaje *en general*, ni de colocar a todos los pueblos salvajes bajo un tipo común, lo cual sería absurdo" (p. 146). He ahí las intenciones; veamos ahora cómo se llevan a cabo.

No nos detendremos mucho en el hecho de que De Gérando da la impresión de saber de antemano la respuesta a muchas de las preguntas que, no obstante, exige que planteen los futuros viajeros. Escribe, sencillamente: "*Sin duda*, los salvajes no pueden poseer un gran número de ideas abstractas" (p. 141), "los conceptos de los que los salvajes *seguramente menos* se ocupan, son los que se refieren a la reflexión" (p. 141), "puesto que los idiomas de los salvajes son *probablemente* muy pobres" (p. 143), "esta variedad, aunque mucho menos sensible, *sin duda*, que la que se presenta en las sociedades

civilizadas" (p. 154; las cursivas son mías), etc. No son precisamente estas expresiones las que determinan el proyecto global de De Gérando.

Y lo más grave es que el método concreto para recabar información proviene directamente de los "razonamientos de nuestros filósofos", en este caso de Condillac. De hecho se trata de una descripción sistemática del ser humano, en la cual la originalidad de De Gérando consiste en convertir en preguntas las afirmaciones del maestro. He aquí una muestra: "¿Acaso va [el salvaje] del conocimiento de los efectos a la suposición de ciertas causas, y cómo imagina estas causas? ¿Admite una causa primera? ¿Le atribuye inteligencia, poder, sabiduría y bondad? ¿La cree inmaterial?", etc. (p. 151).

De Gérando parte de un cuadro universalista y racionalista; sabe cómo es el hombre en general y trata de averiguar cómo se sitúan los hombres particulares en relación con el tipo ideal. Una vez más, no se le puede reprochar el proyecto como tal; no obstante, donde éste se vuelve discutible es cuando De Gérando considera como categorías universales aquellas que le ofrece una filosofía contemporánea, sin tratar de controlarlas mediante los datos que están disponibles sobre la vida física y mental de los otros. Así, cuando divide su indagación según "dos rubros principales: el estado del individuo y el de la sociedad" (p. 145), o cuando afirma que "la sociedad en general [. . .] se nos presenta bajo la forma de cuatro tipos distintos de relaciones: las políticas, las civiles, las religiosas y las económicas" (p. 158), De Gérando eleva al rango de instrumentos conceptuales universales nociones difícilmente aplicables incluso a su misma sociedad sólo cien años antes. Si bien no es directamente a partir de sus propias costumbres como se propone juzgar las de los salvajes, lo cierto es que trata de hacerlo a partir de sus categorías mentales —las cuales, después de todo, no están tan alejadas de sus costumbres.

Los llamados de De Gérando a mantener la guardia contra el etnocentrismo de los demás, no bastan para evitar que su propio pensamiento sea etnocéntrico, como tampoco los de La Bruyère impidieron que éste desconociera a los otros: con demasiada frecuencia, el universalista es un etnocentrista sin saberlo. La razón de esta ceguera se encontraba tal vez ya en la advertencia inicial del mismo folleto (que probablemente deba atribuirse a Jauffret y no a De Gérando): en ella se especifica que el estudio de De Gérando queda reservado únicamente a las "naciones que difieren [. . .] de las naciones de Europa" (p. 128). Así, pues, el escrito de De Gérando ilustraría

una verdad banal: si uno no se conoce a sí mismo, jamás logrará conocer a los demás; conocer al otro y conocerse son una y la misma cosa.

LO GENERAL, A PARTIR DE LO PARTICULAR

La crítica del etnocentrismo es, sin embargo, cosa muy común en el siglo XVIII; Fontenelle y Montesquieu habituaron a ella a sus lectores. Si debemos creer a Helvecio, se trata de un defecto del que no se libra ningún país. "Aunque recorra todas las naciones, en todos lados voy a encontrar usos distintos, y cada pueblo en particular creerá necesariamente que posee las *mejores costumbres*" (*De l'esprit*, II, 9, t. I, p. 245). Lo que en cada país se llama cordura, no es más que la locura que le es propia. Por consiguiente, los juicios que unas naciones emiten sobre otras nos informan acerca de quienes hablan, y no acerca de aquellos de quienes se habla: en los otros pueblos, los miembros de una nación no estiman más que aquello que les es cercano. "Cada nación, convencida de que es la única que posee la cordura, toma a todas las demás por locas, y se asemeja bastante a aquel habitante de las Marianas que, persuadido de que su lengua es la única del universo, llega a la conclusión de que los demás hombres no saben hablar" (II, 21, t. I, p. 374).

Empero, una crítica de esta índole corre el riesgo de desembocar finalmente en el relativismo puro. Quizá el primero que critica sistemáticamente el etnocentrismo de la filosofía clásica —con todo y que, y esto es lo esencial, no renuncia a su universalismo— es Rousseau (lo cual no impidió que Taine lo incluyera entre los representantes de ese mismo "espíritu clásico"). Rousseau entabla el debate, particularmente la famosa y larga nota X del *Discours sur l'origine de l'inégalité*, que es una disertación dedicada al conocimiento de las otras culturas. Para empezar, critica las descripciones de los viajeros, sobre las cuales se fundamenta este conocimiento, descripciones que son, a la vez, incompetentes e interesadas en las que, en lugar del otro, la mayoría de las veces se encuentra la imagen deformada de uno mismo. "Tras trescientos o cuatrocientos años durante los cuales los habitantes de Europa han inundado las otras partes del mundo y publicado sin cesar nuevos libros de viajes y relatos, estoy convencido de que los únicos hombres que conocemos son los europeos" (p. 212). Pero tampoco muestra mucha mayor blandura hacia los "fi-

lósofos", que creen poder generalizar sin mucho esfuerzo: "De ahí proviene aquel bonito adagio de moral, tan trillado por la turba filosofesca, de que los hombres son iguales en todas partes y, puesto que en todos lados poseen las mismas pasiones y los mismos vicios, es bastante inútil tratar de caracterizar a los distintos pueblos; razonamiento éste similar al que lleva a decir que no se puede distinguir entre Pedro y Jaime porque ambos tienen nariz, boca y ojos" (pp. 212-213).

En vez de este conocimiento impugnable, Rousseau imagina otro, cuyo programa formula en estos términos: es preciso "sacudir el yugo de los prejuicios nacionales, aprender a conocer a los hombres por sus semejanzas y sus diferencias, y adquirir aquellos conocimientos universales que no son ni los de un siglo ni los de un país exclusivamente, sino que, al pertenecer a todos los tiempos y todos los lugares, son, por así decirlo, la ciencia común de los sabios" (p. 213).

Rousseau distingue, pues, dos aspectos de este estudio. Por un lado, es preciso descubrir la especificidad de cada pueblo, así como las eventuales diferencias que tenga respecto de nosotros. Para ello, hay que ser instruido, desinteresado (en lugar de estar a cargo de una misión de conversión o de conquista) y saber desembarazarse de los "prejuicios nacionales", es decir, del etnocentrismo. Pero esto no es más que la mitad del trabajo. Hace falta, por otro lado, y una vez comprobadas estas diferencias, regresar a la idea universal del hombre, idea que no sería resultado de la pura especulación metafísica, sino que absorbería el conjunto de esos conocimientos empíricos. Una formulación casi contemporánea, en el *Essai sur l'origine des langues*, confirma el carácter necesario de esta relación entre etnología y filosofía, entre lo particular y lo general: "Cuando se quiere estudiar a los hombres, hay que mirar cerca de uno; pero para estudiar al hombre, es preciso dirigir la mirada a lo lejos; primero hay que observar las diferencias, para descubrir lo que nos es propio" (p. 89).

"Tengo por máxima indiscutible: quienquiera que no haya visto más que a un pueblo, en vez de conocer a los hombres, no conoce más que a las personas con las que ha vivido" (*Émile*, v, p. 827). Rousseau quisiera que el conocimiento, por sobre lo aparente, se elevara hasta captar la naturaleza, tanto de las cosas, como de los seres. Pero si no se conoce más que el país de uno, más que a los que están cerca, se toma por natural aquello que no es más que habitual. El primer impulso que nos hace buscar verdaderamente esta "naturaleza" proviene del descubrimiento de que dos formas pueden corresponder a la misma esencia, y que, en consecuencia, nuestra forma

no es (necesariamente) la esencia. Este proceder paradójico —descubrir lo propio a partir de lo diferente— es constantemente reivindicado por Rousseau. "Es poca cosa aprender las lenguas por sí mismas, ya que su uso no es tan importante como se cree; pero el estudio de las lenguas conduce a la gramática general. Es preciso aprender latín para conocer el francés; es necesario estudiar y comparar uno y otro, para comprender las reglas del arte de hablar" (IV, p. 675).

Resulta bastante sorprendente comprobar que Rousseau, en quien se piensa siempre como en un espíritu puramente deductivo, recomiende aquí, de hecho, un método completamente distinto. Así, el universalismo "bueno" es, para empezar, aquel que no deduce la identidad humana a partir de un principio, sea cual fuere, sino que parte de un conocimiento profundo de lo particular, y que avanza al tanteo (sería cosa aparte saber si Rousseau siguió siempre sus propios preceptos). Y es aún mejor aquel que se apoya en cuando menos *dos* particulares (como, en el caso de las lenguas, el francés y el latín), y, por consiguiente, en un diálogo entre ellos. Rousseau destruye aquí la falsa evidencia de la que parte el etnocentrismo: la deducción de lo universal a partir de *un* particular. Lo universal es el horizonte de armonía entre *dos* particulares; quizá jamás se llegue a él, pero sigue existiendo la necesidad de postularlo, para hacer inteligibles los particulares existentes.

EL CIENTIFICISMO

NATURALEZA CONTRA MORAL

No es que se haya agotado del todo el tema del etnocentrismo; pero lo voy a dejar de lado provisionalmente, para pasar a una segunda figura del universalismo, a la cual daré el nombre de *cientificismo*; figura no menos perversa, y probablemente más peligrosa, ya que no se puede estar orgulloso de ser etnocentrista, mientras que sí hay quien lo esté de profesar una filosofía "científica". Tomaré prestada la primera ilustración de esta actitud a un contemporáneo de Rousseau: Denis Diderot.

Diderot aborda la cuestión de lo universal y lo relativo en su *Supplément au voyage de Bougainville*, donde, bajo el pretexto de discusiones exóticas, de diálogos un poco jocosos, ataca un problema grave: el del fundamento de lo ético frente a la pluralidad de las civilizaciones y, en consecuencia, a fin de cuentas, el de las normas morales. Puesto que las distintas sociedades no comparten los mismos valores, ¿cómo podemos apreciarlas y juzgarlas? Hemos visto ya la respuesta del etnocentrismo, que parece haber sido la de uno de los interlocutores en el diálogo de Diderot, antes de leer la obra de Bougainville. "Antes de esta lectura yo pensaba que en ninguna parte se encontraba uno tan bien como en su casa; y creía que sucedía lo mismo a todo habitante de la tierra; efecto natural de la atracción del suelo; atracción que responde a las comodidades de que se goza, y que no se tiene certidumbre de encontrar en otras partes" (p. 463). Al final del diálogo, esta conclusión reaparece en el espíritu de los interlocutores, por más que en el ínterin se haya reconocido la existencia de varios "centros" posibles. "B. Imitemos al buen limosnero, monje en Francia, y salvaje en Tahití. A. Ponerse el hábito del país a donde se va, y colgar el del país de donde se es" (p. 515).

Si el fundamento de la moral se encontrara efectivamente en la sumisión a las costumbres existentes y en la admiración beata que se les otorga, ahí terminaría el debate. Pero esto no es, en absoluto, lo que piensa Diderot. Esta otra frase formula mejor el problema: "No puedes acusar a las costumbres de Europa basándote en las de Tahití, ni, por consiguiente, a las de Tahití mediante las de tu país:

nos hace falta una regla más certera; ¿y cuál será esta regla?" (p. 495). No es preciso, como quiere el relativista, prohibirse juzgar las costumbres de un país extranjero, pero tampoco hay que contentarse con aplicarle las normas del propio, como lo haría el etnocentrista; se debe encontrar un ideal universal. Por otro lado, los términos de los que se sirve Diderot para describir a las dos sociedades, para alabar a "Tahití" y condenar a Europa, son portadores de juicio e implican, pues, la existencia de valores. El discurso de Oru, su héroe tahitiano, muestra bien lo absurdo de la postura relativista y fundamenta la necesidad de una trascendencia moral. Oru pone en tela de juicio la confianza que podría tenerse en tal o cual detentador concreto del poder moral, sea magistrado o sacerdote: "¿Son dueños del bien y del mal? ¿Pueden hacer que lo justo sea injusto y que lo injusto pase a ser justo? ¿Depende de ellos asociar el bien a acciones nocivas, y el mal a actos inocentes o útiles? Tú no lo creerás así, ya que entonces no habría ni verdadero ni falso, ni bueno ni malo, ni bello ni feo; cuando menos, no en la forma que complaciera a tu creador, a tus magistrados, a tus sacerdotes; y te verías obligado, de un momento a otro, a cambiar de ideas y de conducta" (p. 481).

Si únicamente existe el derecho positivo (que tiene su fuente en la costumbre), no amerita el nombre de derecho. ¿Pero cómo encontrar el patrón absoluto? Diderot responde: "Fundando la moral en las relaciones eternas, que subsisten entre los hombres"; "aquello que constituye al hombre tal cual es [. . .] debe fundar la moral que le conviene" (p. 505). A primera vista, una respuesta de esta índole constituye un simple retroceso. Lo cierto es que la filosofía antigua erigía a la naturaleza como criterio último de los valores (y de ahí la expresión "derecho natural"); a la propia moral se la consideraba fundada en la naturaleza y el orden cósmico. Empero, cuando menos a partir del Renacimiento, la certeza de una referencia a la naturaleza se ha quebrantado: el relativismo y el empirismo de Montaigne, como los de tantos otros, han hecho dudar de la existencia de una norma que rebase las costumbres particulares. El "naturalismo" de los antiguos ha sido casi suplantado por el "artificialismo" de los modernos. Pudiera creerse que la intervención de Diderot consiste en reanudar los lazos con el punto de vista tradicional, pero lo cierto es que no hay nada de eso ya que, para él, las relaciones entre naturaleza y moral son completamente distintas a lo que son para sus predecesores, lo cual no es sino la consecuencia de un cambio brutal del sentido de la palabra "naturaleza".

En realidad, Diderot no trata, en forma alguna, de fundamentar

la moral; más bien busca destruirla. Al fundar la moral en la naturaleza —lo cual significa también fundar el derecho en el hecho—, al reglamentar, pues, el deber ser sobre el ser, logra eliminar toda necesidad de moral. Sólo que, a diferencia del credo relativista (o empirista, o positivista), el de Diderot se refiere a hechos que supuestamente son universales (la naturaleza humana), y ya no a tal o cual sociedad. Lo que trata de hacer Diderot es fundamentar el comportamiento humano; y decide apoyarse en la "naturaleza", a saber, en lo que constituye al hombre como tal. Así, naturaleza y moral han pasado a ser dos pretendientes del mismo trono, el de la guía del comportamiento; y Diderot prefiere la primera a la segunda. Es preciso escoger entre "el hombre natural" y "el hombre moral y artificial", al que a veces se denomina también "el hombre moral" a secas (p. 511). Decir que la naturaleza es o no es moral no tiene sentido —"Vicios y virtudes, todo se encuentra por igual en la naturaleza" (p. 507): estas nociones están fundadas, justamente, en la moral y no en la naturaleza. Tal es ya la idea que expresa el subtítulo del *Supplément*, buen resumen de la intención global de Diderot: "Sobre el inconveniente de asociar ideas morales a ciertos actos físicos que no las contienen" (p. 455).

Si se quiere saber por qué hay que dejar guiar al comportamiento, la respuesta es, pues: "Apégate a la naturaleza de las cosas y de las acciones; a tus relaciones con tus semejantes; a la influencia de tu conducta sobre tu utilidad particular y el bien general" (p. 482). La palabra más significativa aquí es, paradójicamente, "apégate", que implica el conocimiento y, en seguida, la sumisión a este conocimiento, tanto si se trata de las cosas o de los actos, es decir, de los seres humanos. Cada cosa tiene su "naturaleza", y basta con conocerla para saber cómo comportarse respecto de ella. Al igual que los antiguos, Diderot quiere ser "naturalista"; pero, en la misma forma que los modernos, comienza por "desnaturalizar" la moral. Por ello, su respuesta es mucho más ambiciosa que la de sus contemporáneos empiristas: existe, claro, una guía universal del comportamiento y esta guía es la verdad de nuestra naturaleza, no la moral, que forzosamente es "artificial".

El gran ejemplo del *Supplément* se refiere a la vida sexual. Su "naturaleza" es el libre intercambio: ninguna obligación de fidelidad más allá de un mes, ninguna restricción. Pero no podemos dejar de preguntarnos: ¿y si ambos compañeros no estuvieran de acuerdo entre ellos? Admitamos que no se los mantendrá juntos por la fuerza; ¿pero qué hay de su reunión misma? Si uno de ellos desea el contacto se-

xual y el otro lo rechaza, ¿acaso uno de los dos no habrá actuado conforme a la "naturaleza"?; ¿cómo determinar cuál de ellos? La respuesta de Diderot es: está en la naturaleza de los varones, esto es, de la mitad de la población, ser violentos y querer imponer su voluntad a los demás, es decir, a las mujeres. Ahora bien, puesto que la violencia está en la naturaleza, hay que aceptarla: "Se ha consagrado la resistencia de la mujer; se ha asociado la ignominia a la violencia del hombre; violencia que no sería más que una ligera injuria en Tahití, y que se convierte en un crimen en nuestras ciudades" (p. 509). Dicho en lenguaje claro, esto significa que la violación no es un crimen y que las mujeres deben someterse a los hombres. Pero, ¿acaso no equivale esto a renunciar a fundar el comportamiento en otra cosa que en la fuerza, y acaso no se identifica, con ello, pura y simplemente, a la fuerza con el derecho?

Una vez establecida, la regla se puede aplicar fuera del dominio de la sexualidad. Diderot piensa, por ejemplo (y en esto sigue la doctrina de Helvecio), que está en la naturaleza del ser humano (¿o del hombre?) obedecer únicamente a su *interés*. "El hombre [. . .] no te dará jamás más que aquello que no le sirve para nada, y te exigirá siempre aquello que le es útil" (p. 501). Diderot agrega este argumento: "Dime si en cualquier rincón del mundo hay un padre que, sin la vergüenza que se lo impida, no prefiriera perder a su hijo, un marido que no prefiriera perder a su mujer, antes que su fortuna y la holgura de toda su vida" (p. 499). Es posible que, después de todo, existan tales padres y maridos generosos; pero admitamos por un instante la afirmación de Diderot. La Rochefoucauld compartía este punto de vista pesimista sobre la naturaleza de los hombres; pero se alegraba de la existencia de lo que aquí Diderot llama la vergüenza, porque bajo el nombre de "honradez", había sido llevada al rango de ideal social y podía refrenar las malas inclinaciones de los hombres y conducirlos a una vida más dulce y agradable. Diderot, por el contrario, hubiera deseado eliminar la vergüenza, y someter la vida social directamente al interés (puesto que tal es, según él, su verdad —o su "naturaleza").

Más que tal o cual ejemplo, es el principio lo que importa. Diderot dice: "El incesto, en nada hiere a la naturaleza" (p. 496), y quizás no debiera tampoco herir a la moral. Sobre este ejemplo ya habían debatido extensamente los filósofos de la tradición empirista y artificialista, como por ejemplo Locke, quien, de acuerdo con la ausencia de un fundamento natural de la prohibición del incesto, sacaba de él un argumento para elogiar la cordura de las instituciones. Di-

derot empuja la lógica artificialista hasta el extremo, y, por ello, la invierte: si algo no es natural, no amerita que se lo respete; en consecuencia, el incesto no es censurable. Pero cómo saber dónde detenerse. Es posible que mañana (¿mañana?) un biólogo nos demuestre que la agresividad está en la naturaleza del hombre, y que, *en consecuencia*, es preciso admitirla: están en su naturaleza el asesinato, la tortura, el deseo de humillar al prójimo: nada nos permitirá oponernos a ello. Ésta es, ciertamente, la conclusión a la que llegan, en la época misma de Diderot, los personajes de Sade, cuya *Philosophie dans le boudoir* no es más que la reanudación y ampliación de los argumentos que se presentan en el *Supplément*. "Puesto que la destrucción es una de las primeras leyes de la naturaleza, nada que destruya puede ser un crimen" (III, p. 97). "La crueldad, lejos de ser un vicio, es el primer sentimiento que imprime en nosotros la naturaleza" (p. 124). La justificación mediante la naturaleza es el argumento preferido de Sade: "Toda ley humana que contradijera a las de la naturaleza, no se haría más que por desprecio" (p. 77). "No tengáis otro freno que el de vuestras inclinaciones, más leyes que vuestros deseos, ninguna moral que no sea la de la naturaleza" (V, p. 243).

¿Cómo habrá que proceder para descubrir esta "naturaleza"? Diderot responde: mediante el estudio escrupuloso de los hechos, es decir, por medio de la ciencia. "Empecemos por el principio. Interroguemos de buena fe a la naturaleza, y veamos imparcialmente qué es lo que nos contesta a este respecto" (*Supplément*, p. 506). La realización de este bonito programa es instructiva: para descubrir la verdad sobre una institución humana, el matrimonio, Diderot vuelve su mirada hacia la observación, más fácil o reveladora, del mundo animal: "Esta preferencia se observa no solamente en la especie humana, sino también en las demás especies de animales" (*ibid.*). El camino había sido preparado al utilizarse los términos "macho" y "hembra", en vez de "hombre" y "mujer", lo cual implicaba ya que no había interés más que en la naturaleza animal de los humanos. La verdad de la sociedad, ¿estaría en manos de la zoología? La sociedad humana y sus ritos, ¿son reducibles a los instintos? Tras haber colocado a la naturaleza en el lugar de la moral, Diderot encarga a los especialistas en animales el conocimiento de los seres humanos.

Ahora bien, una asimilación de esta índole trae siempre consigo el peligro de que, tras haber comparado a los seres humanos con los objetos, se pase a tratarlos como tales. De manera similar, De Gérando, como buen discípulo de los enciclopedistas, declaraba: "Cansado de haberse agitado en vano, durante siglos, en teorías vanas, el

genio del saber al fin ha entrado de fijo en el camino de la observación [. . .] La ciencia del hombre es también una ciencia natural, una ciencia de observación, la más noble de todas" (*Considérations*, p. 130). Pero las expresiones "ciencia de observación" y "ciencia natural", ¿son verdaderamente sinónimas? De Gérando lleva su sueño naturalista hasta el extremo de imaginar condiciones de laboratorio para el estudio de los salvajes: en vez de sufrir incomodidades en el lugar (calor e insectos), ¿no sería más racional *trasplantar* al salvaje a París? Para reunir las mejores condiciones, se traerá también su ambiente natural, es decir, su familia. "Poseeríamos, en pequeño, la imagen de esta sociedad de la cual se los habría sacado. Así, el naturalista no se conforma con traer una rama, una flor que pronto se marchita; trata de trasplantar la planta, el árbol entero, para darle, en nuestro suelo, una segunda vida" (pp. 166-167). Apenas acabada de formular, la etnología de De Gérando se desliza hacia la botánica. Evidentemente, jamás se plantea la cuestión de preguntarles a estos salvajes, y menos aún a sus familias, si ésa es también su voluntad; lo importante es que el sabio los pueda estudiar con toda tranquilidad. La inclusión de la ciencia del hombre entre las ciencias de la naturaleza, implica la inmediata reducción del ser humano a la condición de objeto.

Este conocimiento va a convertirse en Diderot en la proposición menor de un silogismo, cuya proposición mayor es: jamás se logrará resistir a la naturaleza. "Deliras si crees que hay algo, en lo alto o en lo bajo del universo, que pueda agregarse o suprimirse en las leyes de la naturaleza [. . .] Podrás ordenar lo contrario, pero no se te obedecerá" (*Supplément*, p. 482). El hombre está totalmente determinado por su naturaleza; no dispone de ninguna libertad personal, de ninguna capacidad para escapar a su suerte, fijada de una vez por todas.

La conclusión del silogismo de Diderot son las reglas particulares de conducta, todas concordantes con tal o cual aspecto de nuestra "naturaleza". De ello se sigue que es perfectamente sencillo reconocer cuáles son las buenas o las malas leyes; es la ciencia la que guarda el secreto de esto: basta con conocer a la naturaleza para saberlo. La buena ley es aquella que sigue a la naturaleza (en otros términos, el buen derecho es el que sigue el hecho): si tal es el caso, "la ley religiosa pasa a ser quizás superflua; y [. . .] la ley civil no debe ser más que la enunciación de la ley de la naturaleza. [. . .] O bien, si se juzga necesario conservar las tres, es preciso que las dos últimas no sean más que calcas rigurosas de la primera [la de la naturaleza], que to-

dos llevamos grabada en el fondo de nuestros corazones, y que siempre será la más fuerte" (p. 505). Éste es el ideal que encarna Tahití, por necesidades de la causa. Otra manera de decir lo mismo sería ésta: la mejor sociedad es aquella en la que existe el menor número de leyes (ya que ahí se sigue en todo a la naturaleza). "¡Qué corto sería el código de las naciones, si se le apegara al de la naturaleza!" (p. 510).

La mala ley, evidentemente, es la que se opone a la naturaleza humana: de esta índole son la mayoría de las leyes europeas, que, a los ojos del tahitiano aparecen como otras tantas trabas. Toda ley que contradice a la naturaleza es tiránica: no hay diferencia entre el déspota y el príncipe ilustrado, entre la ley inicua y aquella que es útil a la sociedad. "Si os proponéis ser su tirano [del hombre], civilizadlo; aprisionadlo lo mejor que podáis con una moral contraria a la naturaleza; ponedle trabas de todo género" (pp. 511-512). "Desconfiad de aquel que quiere poner el orden" (p. 512).

¿Cuál es la suerte del hombre cuando las leyes de la naturaleza, las leyes civiles y las leyes religiosas no coinciden? Pues se ve obligado a obedecer a varios amos a la vez, sin poder someterse íntegramente a ninguno de ellos. Ahora bien, a los ojos de Diderot, nada es más abyecto que un ser mixto. "¿Sabes que va a suceder?, pues que despreciarás a las tres, y que no serás ni hombre, ni ciudadano, ni piadoso; no serás nada" (pp. 481-482). Desde el momento en que no se es una sola cosa, ya no se es nada. Se puede escoger entre la hipocresía, la desventura, la estupidez y la anormalidad; pero no es en la heterogeneidad como se puede vivir felizmente. Diderot llegará al extremo de preferir la servidumbre a la mixtura. "Os advierto solamente que no encontraréis la condición de hombre feliz más que en Tahití, y soportable sólo en un rincón de Europa [se trata de Venecia, en donde es fama que existe un despotismo absoluto]. Ahí, amos tempestuosos y celosos de su seguridad, se han preocupado por mantenerlo en lo que ustedes llaman el embrutecimiento" (p. 514). A los ojos de Diderot, vale más el mal absoluto que el mal mitigado: cuando menos, mantiene la unidad.

A fin de cuentas, la moral no solamente no es necesaria a la sociedad, sino que le resulta francamente nociva. "Encuentro que estos preceptos singulares, son opuestos a la naturaleza, contrarios a la razón; hechos para multiplicar los crímenes" (p. 480): aquello que se creía remedio, en realidad es causa de la enfermedad. También en esto Diderot sigue la opinión de Helvecio, que es quien ha podido inspirar las reflexiones del *Supplément*: "El libertinaje no es política-

mente peligroso en un Estado, más que cuando se halla en oposición con las leyes del país" (*De l'esprit*, II, 14, t. I, p. 298). Y es que Diderot atribuye una importancia extremada a la acción de las leyes, compartiendo en esto la opinión de Helvecio o de Condorcet: "Si las leyes son buenas, las costumbres son buenas; si las leyes son malas, las costumbres son malas" (p. 504). Pero ahí termina la semejanza: Helvecio es un relativista y, según él, ninguna ley está fundada en la naturaleza; las leyes pueden ser más o menos apropiadas, pero no más o menos naturales. Condorcet, por su lado, quiere corregir las leyes para mejorar la sociedad: es preciso que la justicia sea universal (en su caso, racional, más que "natural"). En cuanto a Diderot, él cree en la naturaleza universal del hombre, pero reconoce que la mayoría de las leyes son convenciones puras; actúan, cierto es, pero para mal.

Las posturas que se expresan en el *Supplément* son radicales. Pero el propio Diderot no saca de ello ninguna conclusión extrema. No tiene el temperamento de un revolucionario, y se contenta con desear la enmienda de las leyes, en el sentido de un acercamiento con la naturaleza. "Gritemos incesantemente que se han asociado la vergüenza, el castigo y la ignominia, a actos que en sí mismos son inocentes" (p. 515). Pero no hay en esto ningún llamado a la revuelta: "Hablaremos contra las leyes insensatas, hasta que se las reforme y, mientras esperamos a que se haga esto, nos someteremos a ellas" (*ibid.*). Por lo demás, ¿estaremos, en el *Supplément*, ante la opinión de Diderot, o más bien ante aquellas otras, cercanas y, sin embargo, divergentes, de sus personajes: Oru, el limosnero, el anciano, A, B? El texto termina con una pirueta: A y B se preguntan qué pensarían sus mujeres acerca de los asuntos que acaban de debatir; y A sugiere: "Quizá lo contrario de lo que dirían al respecto" (p. 516). Esta frase apunta, en primer lugar, a la hipocresía social, a la costumbre de reprimir la "naturaleza"; pero, ¿acaso no podemos imaginar que el diálogo de Diderot esté enunciado bajo esta misma modalidad? No obstante, Diderot escribía en sus *Tablettes*: "Hay que ser dichoso por seguir la inclinación de la propia naturaleza, he ahí toda mi moral."

LA LIBERTAD

Que la naturaleza humana sea la misma en todas partes; que sea ella la que decida sobre todo lo que cuenta en un comportamiento; que sea la ciencia el mejor medio para conocerla; y que a la ciencia, por

lo tanto, deban someterse la ética y la política; son ideas que van a vincularse con el espíritu enciclopedista, cuyo representante es aquí Diderot; y que van a extenderse por todas partes, sin que se tomen en cuenta las reservas que eventualmente expresa Diderot respecto de ellas. Pero haríamos mal en poner un signo de igualdad entre esta doctrina cientificista, presente en la *Encyclopédie*, y el espíritu de las Luces en su conjunto. La prueba de ello nos la proporciona ese otro ilustre representante de las Luces que es Rousseau.

Como veremos, Rousseau va a criticar el relativismo. Pero tampoco le conviene todo universalismo; y no va a admitir, en ningún caso, que se confunda su posición con la de los "filósofos" y la de Diderot. Va a condenar sin reservas, las conclusiones a las que creía poder llegar este último: "saber que el único deber del hombre es seguir en todo las inclinaciones de su corazón" (*Confessions*, IX, p. 468).

La primera oposición entre los dos es de carácter científico. Para Diderot, como se ha visto, la naturaleza humana provenía únicamente de la biología o, incluso, de la zoología. Tal manera de ver las cosas es inaceptable para Rousseau, ya que implica que se pueda conservar la identidad humana haciendo abstracción de la sociedad, de la razón y de la moral; lo cual no es cierto. Así, escribe en la *Lettre à d'Alembert*: "El argumento sacado del ejemplo de los animales no es válido, y de él nada se concluye. El hombre no es, en absoluto, ni un perro ni un lobo. Basta con establecer en su especie las primeras relaciones de la sociedad, para dar a sus sentimientos una moralidad desconocida para las bestias" (p. 174). No es el zoólogo quien guarda la verdad de la especie humana, lo es, diría Rousseau, el filósofo.

Pero inmediatamente sale a relucir la divergencia más importante. Ya que no se trata, en el espíritu de Rousseau, de sustituir al especialista en la naturaleza por el especialista en las culturas humanas, al biólogo por el historiador; lo que trata de poner en tela de juicio es la existencia de un determinismo rígido que no dejaría lugar alguno a la libertad humana. Lo que distingue al hombre de los animales es, en efecto, que éstos obedecen íntegramente las leyes de su naturaleza, en tanto que el comportamiento de aquél no puede ser previsto hasta el extremo por ninguna ley, ni biológica ni histórica; la libertad, esto es, la posibilidad de ejercer la voluntad, es el rasgo distintivo de la especie humana. Montesquieu afirmaba ya (volveremos sobre ello) que la posibilidad de sustraerse a las leyes es el rasgo distintivo de la humanidad. El animal, recalca Rousseau, obedece a la naturaleza; el hombre, en cambio, puede manejar su destino "en calidad de agente libre" (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, I, p. 141). La

diferencia entre animales y hombres está en la ausencia o la presencia, no de razón, sino de libertad, es decir, en la no integridad del determinismo que rige el comportamiento humano. Es por esta razón que, según Rousseau, su característica principal es la *perfectibilidad*: cierta cosa que no tiene ningún contenido positivo pero que permite al ser humano adquirir todos los contenidos. He ahí lo que da a los conceptos "naturaleza humana" y "universalidad" un giro inesperado: lo que es común a los hombres no es tal o cual rasgo particular (en este sentido, resulta vano preguntarse si el hombre *es* bueno o malo, moral o inmoral), sino su libertad, su capacidad para transformarse (eventualmente para bien). De esta manera, Rousseau toma nota de la carencia que caracteriza el pensamiento moderno (la ausencia de un fundamento *natural* de los preceptos que rigen el comportamiento), y propone buscar un nuevo tipo de fundamento, en la libertad y en la voluntad, antes que en la naturaleza.

Así, pues, también aquí el debate va más allá del ámbito del conocimiento y se sitúa en el de la ética. A decir verdad, Rousseau trata, sobre todo, de romper la ilusión de una continuidad entre los dos planos, de una deducción del deber-ser a partir del ser, de la ética a partir de la ciencia: primero, es preciso afirmar la autonomía de cada una de ellas, aun cuando nos podamos preguntar, en un segundo momento, si, por ventura, no tienen raíces comunes. Diderot quería constituir un código de comportamiento basándose únicamente en la naturaleza biológica del hombre. Y eso es científicamente absurdo. Pero, además, es moralmente inadmisible; Benjamin Constant, apoyando en esto a Rousseau, hace la siguiente observación: "El poder está dispuesto en demasía a representar sus propios excesos, esos excesos caprichosos y voluntarios, como una consecuencia de las leyes de la naturaleza. De la inferioridad reconocida de tal raza y de la superioridad de tal otra al avasallamiento de la primera, la distancia es demasiado fácil de franquear" "De M. Dunoyer et de quelques-uns de ses ouvrages" (pp. 554-555). Los lectores de hoy saben, aún mejor que los contemporáneos de Constant, hasta dónde se puede llegar al querer actuar conforme a la "naturaleza".

Pero aun cuando Diderot hubiese tomado como punto de partida la historia y la antropología, ese código no hubiera tenido mejor fundamento. Que los hechos sean como son, no demuestra más que una cosa: que tal ha sido la voluntad del más fuerte. "Fundamentar" el derecho en el hecho, equivale necesariamente a "fundamentarlo" en la fuerza (basta con haber sido el más poderoso para colocar a los demás ante el hecho consumado), es decir, en realidad, a vaciarlo de

toda sustancia. Es por ello que Rousseau arremete, no contra los zoólogos, sino contra sus compañeros filósofos, cuando practican, a la manera de Diderot, la deducción de la moral a partir de la naturaleza: "Su manera más constante de razonar", dice Rousseau de Grocio en el *Contrat social*, "es la de establecer al derecho por el hecho. Se podría emplear un método más consecuente, pero no más favorable a los tiranos" (I, 2, p. 353). La justificación de un acto inicuo mediante las "leyes de la historia" no es más probatoria que la que se hace mediante las "leyes" de la superioridad racial. Rousseau va a precisar: "Hay que saber lo que debe ser, para poder juzgar lo que es" (*Émile*, V, pp. 836-837). Lejos de someterse a la ciencia, la ética tendrá por tarea la de evaluar el trabajo del sabio.

Asistimos aquí a la formulación de una oposición decisiva, que prefigura muchos de los conflictos de los dos siglos que vendrán. Diderot y Rousseau están ambos, resueltamente, del lado de la modernidad y en favor del conocimiento racional liberado de la tutela de la religión. Pero Diderot cree en el determinismo integral, y no deja prácticamente ningún lugar a la libertad humana; a causa de esto, la ciencia, que es la más apta para revelarnos el funcionamiento de ese determinismo, viene a sustituir a la ética y se encarga de formular las metas del hombre y de la sociedad. En cuanto a Rousseau, sin negar la existencia de un determinismo, físico o social, reconoce en sus extremos a la libertad; e, incluso, siguiendo a Montesquieu, hace de ésta el rasgo distintivo de la humanidad. Ahora bien, si dispongo de cierta libertad, puedo actuar en función de mi voluntad, y escoger mis actos: asumo la responsabilidad de los mismos y, por ello, acepto que se los juzgue buenos o malos. Así, la ética queda reconocida en su autonomía, irreducible a la ciencia, y ejerce sobre ésta, no una tutela a la manera de la religión, sino un derecho de fiscalización, que permite juzgar si los resultados obtenidos son útiles o amenazantes. De aquí se deduce que, si bien tanto Diderot como Rousseau pertenecen a la filosofía de las Luces, en sentido general, únicamente Rousseau es representante del *humanismo*. En las páginas que siguen voy a recurrir constantemente a esta distinción terminológica: expresiones como "la filosofía de las Luces" o "los enciclopedistas" van a designar los movimientos de ideas, en su complejidad ideológica, tal como han existido en el siglo XVIII; en cambio, términos como "cientificismo" y "humanismo" se referirán a sistemas de pensamiento coherentes, que no pertenecen a una época en particular. Por esta razón, y aunque se opongan entre sí, humanismo y cientificismo pueden cohabitar en la filosofía de las Luces.

EL ESTADO UNIVERSAL

Sea cual fuere su importancia para la historia de las ideologías durante los dos últimos siglos, la doctrina cientificista no nos interesa aquí en sí misma, sino solamente en la medida en que tiene consecuencias para nuestra materia, la diversidad de los pueblos y la pluralidad de los juicios. Ahora bien, a este respecto, el cientificismo va a enriquecerse rápidamente gracias a una nueva conclusión. Es Condorcet, el último enciclopedista, quien se encargará de sacarla: concierne a la transformación de un mundo compuesto por un conglomerado de países en uno consistente en un Estado único, transformación que, según él, es a la vez deseable e inevitable.

Condorcet parte de un doble postulado. En primer lugar, la naturaleza humana es la misma en todas partes y, puesto que nuestra capacidad racional forma parte de ella es, entonces, igualmente universal. En segundo lugar, solamente la razón está en condiciones de distinguir entre lo justo y lo injusto; por consiguiente, es a la razón universal a la que incumbe formular los principios de justicia válidos en todas partes y para todos. Así, para Condorcet el derecho natural pasa a ser derecho racional, al tiempo que permanece igualmente universal. A partir de esta base, Condorcet da un nuevo paso: puesto que los principios de la justicia son los mismos en todas partes, es preciso que las leyes también sean las mismas. En otras palabras, las leyes no deben ser una resultante del derecho natural *y* de las condiciones físicas, sociales e históricas de una nación, como pretendía Montesquieu, sino que deben provenir únicamente de los principios de la justicia. Así, pues, no es por casualidad que Condorcet formule por vez primera sus opiniones a este respecto en un comentario al *Esprit des lois*, que al mismo tiempo es su primera incursión en el dominio de la filosofía política. "Puesto que la verdad, la razón, la justicia, los derechos de los hombres, el interés por la propiedad, por la libertad y por la seguridad son los mismos en todas partes, no se ve por qué todas las provincias de un Estado, o incluso todos los estados, no pueden tener las mismas leyes criminales, las mismas leyes civiles, las mismas leyes de comercio, etc. Una ley buena debe serlo para todos los hombres, del mismo modo que una proposición verdadera es verdadera para todos" ("Observations de Condorcet sur le vingt-neuvième livre de l'*Esprit des lois*", p. 378). He aquí la forma en que la razón y su mejor encarnación, la ciencia, comienzan a dictar las decisiones políticas.

Todos los hombres son iguales en cuanto a derechos, puesto que

todos participan de la misma naturaleza; los derechos del hombre son en todas partes los mismos; entonces, las leyes son "consecuencias evidentes" de ello, como afirma también Condorcet ("Fragment de justification", p. 575), y no deben contaminarse con consideraciones de clima, de costumbres o de evolución histórica. Ya que, una de dos: o bien las leyes en cuestión se refieren a reglas de etiqueta, a costumbres comerciales o, incluso, a comportamientos privados; y en este caso se las puede dejar distintas pero no merecen el nombre de leyes; o bien se ocupan de lo esencial del comportamiento público de los hombres, y entonces su arraigo en la costumbre no puede justificarlas: es preciso que la razón se deshaga de los prejuicios, sin dejarse influir por información tocante a la temperatura o al carácter nacional del país.

Pero una vez que todos los pueblos estén provistos de las mismas leyes, no hay razón para detenerse ahí. La difusión progresiva de las Luces inducirá a los pueblos a acercarse: los prejuicios son muchos, mas la verdad sólo una; apegándose a ella, los pueblos se parecerán más cada vez. Intensificarán los intercambios de todo tipo: los comerciales, pero también los espirituales, ya sea adoptando la lengua de los pueblos más esclarecidos (el inglés y el francés), o bien creando, sobre bases puramente lógicas, una lengua universal. Se sabe que, en sus últimos días, escondido en un sótano de la calle Servandoni, Condorcet trabajaba en la invención de una lengua de esta índole. Es por estos medios como podrá realizarse, según cree, su ideal: el de ver a los hombres "formar un solo todo, y tender a un fin único" (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 248).

Condorcet murió en prisión sin haber tenido tiempo para llevar a cabo su proyecto. Pero su herencia fue transmitida intacta, gracias a los buenos oficios de los ideólogos (será Destutt de Tracy quien publique por vez primera su comentario sobre Montesquieu), y se ensanchó en el pensamiento de quien habría de darle a la doctrina cientificista su forma acabada, el utopista Henri de Saint-Simon. Este último, efectivamente, no propone tan sólo el postulado del determinismo integral que rige al mundo, o la conclusión según la cual es el conocimiento (la ciencia) el que debe orientar el comportamiento (la ética). Se descubre también en él otro rasgo específico del cientificismo, sobre el cual tendremos que volver, y que estaba ausente en Condorcet: Saint-Simon transforma la ciencia en religión. En una palabra, el sueño de un Estado universal toma con él una forma más precisa, particularmente en un folleto redactado en 1814, en colaboración con el joven Augustin Thierry, que se titula *De la réorganisa-*

tion de la société européenne. Saint-Simon propone una solución para la Europa desgarrada por las guerras napoleónicas: unificarla.

Su punto de partida, claro está, consiste en apelar a la ciencia. Desde sus inicios lejanos hasta 1814, el arte de la política se había fundado en los intereses particulares y los prejuicios; ya es hora de meter orden, importando para ello los grandes principios de las ciencias físicas, "el razonamiento y la observación" (I, 4, p. 275). Provisto de estas dos potentes herramientas, Saint-Simon empieza a buscar cuál es "la mejor constitución posible" (I, 7, p. 285), aquella que, en consecuencia, pueda convenir a todos los pueblos de la tierra. "Quiero averiguar si en verdad no hay una forma de gobierno buena por su sola naturaleza, fundada en principios seguros, absolutos, universales, independientes de las épocas y de los lugares" (I, 4, p. 275). Esta constitución sería universal y eterna, ya que se desprendería de la naturaleza de las cosas y del rigor de los silogismos.

Saint-Simon y su discípulo barren sin vacilar con todas las objeciones que se presentan al espíritu. Fieles a las enseñanzas de Condorcet, desdeñan las variaciones nacionales: "No es válido decir, como creía Montesquieu, que cada nación requiere de una forma de gobierno que le sea propia (puesto que no puede haber más que una que sea buena, por la única razón de que no hay más que un método de razonar correctamente)" (I, 6, p. 285). Por lo demás, sería inútil luchar contra la fuerza de las cosas y la lógica del razonamiento. Las divergencias actuales, dentro de los estados o entre los estados, sólo provienen del hecho de que cada uno defiende sus intereses y se niega a elevarse al sitio de la verdad; ya que la verdad es una.

Así, todos los estados europeos, si quieren seguir los consejos de Saint-Simon, deben adoptar la misma constitución, fundada en la observación y la lógica (constitución que, a fin de cuentas, resulta que ya existe: es la de Inglaterra. En efecto, a diferencia de los demás pueblos, los ingleses han tenido la sabiduría de dotarse de leyes que garantizan "la libertad y la felicidad del pueblo" ("Dédicace", p. 261), es decir, los valores eternos), después de lo cual, los pueblos europeos se reunirán fácilmente en una confederación, que se dotará de instituciones comunes, de una educación uniforme y de un código de moral único (puesto que será el único bueno). Así se realizaría el sueño católico de una Europa unida, que en la Edad Media no alcanzó el éxito por falta de las luces suficientes; así reinaría la paz, en vez de la guerra.

Saint-Simon se ocupa rápidamente de las relaciones entre ese Estado europeo y el resto del mundo; pero queda claro que la unifica-

ción última no le plantea problemas de conciencia. "Poblar el mundo con la raza europea, que es superior a todas las demás razas humanas; volverlo un lugar habitable y por donde se pueda viajar, como Europa, he ahí la empresa mediante la cual el parlamento europeo deberá mantener continuamente la actividad de Europa y tenerla siempre en vilo" (II, 5, p. 293). Nunca sabremos en qué forma las razas inferiores "van a despoblar" el resto del mundo; sin embargo, se adivina que ese Estado universal va a ser modelado a la imagen de Europa.

El joven Auguste Comte habrá de ser, como Augustin Thierry, un miembro del séquito de Saint-Simon durante los primeros años de la Restauración. No obstante, esta asociación va a dejarle un muy mal sabor de boca, y hasta el final de sus días habrá de hablar de "la funesta relación de mi primera juventud con un malabarista depravado" (*Système de politique positive*, t. III, p. XV). Para Comte, Saint-Simon es una filiación comprometedora: se vale de la ciencia, pero en realidad nada sabe de ella; así, degrada el propio proyecto cientificista. Más allá de Saint-Simon, Comte se reconocerá en Condorcet, a quien considera un verdadero sabio; lo va a llamar siempre "mi eminente precursor" o, incluso, "mi padre espiritual". Pero lo que toma prestado de Condorcet, en realidad no es diferente a la herencia sansimoniana (en el pensamiento de este último la realización es imperfecta, pero el ideal sigue siendo el mismo): y es que hay que "subordinar la política a la historia" (*ibid.*), y, por consiguiente, la moral a la ciencia; en otras palabras, Condorcet, Saint-Simon y Comte participan de la misma doctrina cientificista.

Al igual que Condorcet y Saint-Simon, Comte cree que es posible establecer —con ayuda de la ciencia— *la* constitución buena, que no tardará en imponerse a todos los pueblos, venciendo las diferencias nacionales. "Las leyes fundamentales de la evolución humana, que constituyen la base filosófica del régimen final, convienen necesariamente a todos los climas y a todas las razas, salvo por simples desigualdades en cuanto a rapidez" (t. I, "Discours préliminaire", p. 390). A la larga, pues, la humanidad va a constituirse en una sociedad única. La tarea del positivismo, única doctrina verdaderamente universal, es la de ayudar a los hombres a avanzar por ese camino; es por ello que Comte dedica numerosas páginas a la descripción del proceso de unificación. ¿Por qué tal unificación? No solamente porque es deseable, sino —también y sobre todo— porque tal es la dirección en la cual evoluciona ya la humanidad.

Es preciso decir aquí que, a diferencia de Saint-Simon e incluso

de Condorcet, Comte parte de observaciones reales, cuya fuerza es a veces tan grande que uno se ve obligado a reconocerle una clarividencia profética. Descubre, en la sociedad que le es contemporánea, muchas características que prometen, según él, extenderse en forma universal. Se trata, en primer lugar, de la vida industrial y, en consecuencia, de una cierta organización del trabajo; en segundo término, de una homogeneización de los gustos estéticos y, en tercero, del acuerdo internacional sobre el contenido y los métodos de la ciencia. A esto se agrega, en cuarto lugar, la preferencia por una forma política, la república democrática y, en quinta instancia, una moral que ya no se fundamenta en una teología cualquiera, sino en la "religión de la humanidad", que es la que Comte recomienda. A ciento cincuenta años de la formulación de estas profecías, nos encontramos bien situados para reconocer que Comte vio las cosas con justeza: por más que los aspectos que distinguió no evolucionen todos a la misma velocidad, la humanidad es hoy día más homogénea, en todos ellos, que cuando él escribió.

Comte subraya un segundo factor de unificación: es el papel que ha sido desempeñado por el pasado o, más bien, por su mejor recuerdo. La presencia del recuerdo disminuye las posibilidades que se abren ante nosotros a cada instante: el pasado "regulariza silenciosamente el porvenir" (t. II, p. 465). Sin embargo, no hay que confiar demasiado en la marcha natural de la historia; es preciso ayudar a ésta a caminar directamente hacia el objetivo que es el suyo. Así, las observaciones de Comte se refuerzan mediante un programa de acción destinado, en resumen, a facilitar y acelerar la marcha de la historia.

Este programa se divide en varias fases, que primero son de maduración cualitativa, y luego de extensión cuantitativa. La acción va a comenzar en Francia, el "núcleo de la humanidad", el país del "pueblo central" (Comte, como muchos otros, no por ser universalista es menos chauvinista). Para empezar, se va a distinguir cuidadosamente entre el poder temporal y el espiritual, y no habrá que preocuparse más que de este último; no será más que cuando ya esté establecida la unidad espiritual, cuando podremos interesarnos en las instituciones políticas; con el procedimiento inverso se correría el riesgo de tener resultados completamente negativos. Ahora bien, el perfeccionamiento espiritual tiene que pasar por una educación paciente, y no se logra mediante leyes o decretos. Comte insiste mucho en esto: durante el prolongado "periodo de transición", es preciso que todas las opiniones se puedan expresar. El "monólogo didácti-

co" debe ceder su lugar a la "verdadera discusión" (t. I, p. 122). La educación en sí, le será sustraída al Estado, el cual, de otra manera, podría orientarla demasiado vigorosamente en el sentido de sus propios intereses. Los corazones y los espíritus deben adherirse a la nueva doctrina, no por la fuerza, sino libremente, porque observen su superioridad.

No obstante, una vez que se ha logrado el acuerdo respecto de los principios espirituales, es de esperarse que estos últimos influyan sobre los poderes temporales: la separación entre los dos es clara, pero provisional. Entonces, las instituciones se pondrán en armonía con los principios, y las propias costumbres seguirán el mismo movimiento. En el curso de esta última fase, escribe Comte, "el gobierno, sin modificar la libertad, camina abiertamente hacia el universal ascendente de la religión de la Humanidad, que desde ese momento tiende a hacer prevalecer tanto su régimen como su dogma y su culto" (t. IV, p. 445). Podríamos preguntarnos si un gobierno es capaz de imponerse en forma tan total, sin "modificar", aunque no fuese más que un poco, la libertad de los individuos. Al parecer, una vez establecida la verdad hay que detener ahí la discusión.

El concierto obtenido en este centro del mundo que es Francia, está destinado a ser exportado fuera de ella. Aquí también, Comte define varias fases. En el curso de la primera, la solución francesa será extendida a lo que él llama el Occidente, es decir, Italia, España, Inglaterra y Alemania. Se respetará, en tal caso, el mismo orden de evolución que en Francia, y se evitará colocar la carreta al frente de los bueyes: la unificación va a ser espiritual y, solamente después, temporal; la educación precederá de nuevo a las instituciones. Pero éstas no tendrán que esperar eternamente, y Comte indica la forma exacta que deberán tomar: el Occidente será dirigido por un Comité positivo, compuesto por treinta hombres que representen a los cinco países, a los cuales hay que agregar "seis damas de élite, dos francesas y una de cada una de las demás ramas occidentales" (t. I, p. 385). Este comité organizará una marina común, establecerá una moneda, etcétera.

Comte toma siempre la precaución de afirmar que, a pesar de esta unificación, las especificidades nacionales serán respetadas; sus fórmulas mantienen, simétricamente, la legitimidad de los dos términos, la unidad y la variedad. "Es preciso que las diferencias locales secunden el destino universal" (t. IV, p. 481), es necesario que "esta justa diversidad [no] modifique en forma alguna la unidad fundamental de la gran república positivista" (t. I, p. 82). Empero, en la

práctica, no se ve muy claro cuál sería el lugar de las especificidades nacionales, ¡puesto que el Occidente entero debe tener la educación, la moral y las costumbres establecidas en Francia! Hay un detalle que ilustra bien el papel subordinado que desempeñan estas especificidades: todos los países miembros del Occidente tendrían la misma bandera, con, sin embargo, "un simple borde de los colores actuales de la población correspondiente" (t. I, p. 388).

En el curso del tercero y último periodo, el modelo occidental se extenderá por el resto del mundo. Pero incluso ahí son necesarias varias fases: primero se efectuará la asociación con la América del Norte y la del Sur, por intermediación de Inglaterra y España; se conseguirá la colaboración de los polacos y los griegos, que podrán desempeñar el papel de intermediarios con respecto a los pueblos del Este. Entonces se abordará al resto de la raza blanca; después a la amarilla y, finalmente, a los negros. El Comité positivo, enriquecido por los representantes de estas nuevas poblaciones, terminará por estar compuesto por sesenta miembros. Lo que Francia habrá sido para el Occidente, éste pasará a serlo para el universo: "La presidencia humana le fue conferida irrevocablemente al Occidente" (t. IV, p. 365); pero no por ello el objetivo es menos universal: "El occidentalismo constituye únicamente un último preparativo hacia la verdadera humanidad" (t. I, p. 390). Por otro lado, este Estado universal no ignora las subdivisiones interiores: Comte piensa que el tamaño ideal es algo así como una región, como por ejemplo la Toscana, o incluso un Estado, como Bélgica; en consecuencia, está en contra de la unificación de Italia: nada debe interponerse entre la región y el universo. Finalmente, ve a la población del globo repartida en 70 repúblicas de 300 000 familias, las cuales constan de siete miembros cada una. . .

El medio más apropiado para esta expansión universal del Occidente es, una vez más, la educación de las élites: posee la doble ventaja de ser rápido y suave. Comte juzga severamente las conquistas militares y coloniales del pasado. La historia pone de manifiesto "la poca eficacia de las incorporaciones que no son espontáneas" (t. II, p. 463). Esto es lo que ilustran, por lo que toca a Francia, los ejemplos de Argelia, Córcega, e incluso Alsacia. La ocupación militar no soluciona nada; es preciso que se produzcan "convergencias espontáneas hacia el estado normal de la humanidad" (t. IV, p. 502). Así, pues, en una primera época, se debe proceder a "una restitución digna de Argelia a los árabes" (t. IV, p. 519) y contribuir a la "descomposición necesaria del sistema colonial" (t. IV, p. 519). En seguida, se

podrá esperar que los pueblos no occidentales no nos guarden rencor durante un tiempo demasiado largo, y olviden estos primeros contactos impuestos y desastrosos, para aceptar con buena voluntad las nuevas relaciones que deberán conducir a la unificación progresiva. Podríamos preguntarnos si Comte, a este respecto, no nos estará dando una nueva prueba de su clarividencia: es después del desmantelamiento del antiguo sistema colonial cuando la occidentalización del mundo ocurre a un ritmo acelerado.

Por más que la diversidad de las "razas" humanas no plantea ningún problema particular al proyecto unificador, Comte aporta, respecto de ella, dos soluciones distintas, incluso incompatibles. La primera se inscribe en la gran tradición de las Luces: las diferencias entre las poblaciones del globo no son más que retardos o avances que se dan sobre una misma vía, y, en consecuencia, tienden a desaparecer. Hay, quizás, razas atrasadas, pero no razas (definitivamente) inferiores. Es por ello que Comte piensa que el concepto mismo de raza es desconcertante, puesto que le da importancia a aquello que no es más que un retardo provisional. "Las simples diferencias de intensidad y velocidad se hallan viciosamente erigidas en diversidades radicales, cada una de ellas con sus leyes propias, a manera de rechazar toda concepción verdaderamente general y, en consecuencia, toda explicación cuerda" (t. II, p. 405). Es deber de los blancos participar en esta elevación de las demás razas a su propio nivel.

Pero Comte propone también otra solución al mismo problema, que le permite seguir conservando la idea de un Estado universal. Ésta consiste en pensar en las razas, ya no (a final de cuentas) como idénticas, sino como complementarias en su diferencia. Comte postula la existencia de tres grandes facultades humanas —la inteligencia, la acción y el sentimiento—, y declara que las tres grandes "razas", la blanca, la amarilla y la negra, tienen, respectivamente, una superioridad innegable en cada una de estas facultades. Los blancos son los más inteligentes, los amarillos trabajan mejor y los negros son los que ganan en sentimiento. Ahora bien, estas tres facultades son igualmente necesarias y preciosas; así, sin que las razas sean iguales entre sí, son "equivalentes". Además, la felicidad suprema implica que estén en concordancia: "La armonía del Gran Ser exige, pues, que haya un concurso íntimo de sus tres razas, especulativo, activo y efectivo" (t. II, p. 462). Uno puede imaginar al futuro Estado universal con sus fábricas en Hong Kong y Tokio, sus universidades en París y Londres, y sus fiestas en las campiñas africanas. . .

Cuenta Auguste Comte que él jamás releía sus manuscritos antes

de enviarlos al impresor, por temor a que la vida resultara demasiado corta como para permitirle expresar todo lo que tenía que decir. Uno de los efectos de esta decisión es que sus libros son verbosos y poco elegantes. Su imaginación aritmética y su culto por la mujer toman también a veces formas que pueden hacernos sonreír —o bostezar. Sin embargo, la parte medular de su doctrina sigue siendo vigorosa: no solamente su "religión de la humanidad" es generosa, sino que sus intuiciones sobre la historia mundial se revelan profundas. Sin embargo, tanto sus principios éticos como sus observaciones históricas quedan encubiertas y, a fin de cuentas, en entredicho, a causa de la forma cientificista que ha adquirido su pensamiento. Comte cree en el reinado del determinismo integral sobre el mundo, en la necesidad de someter la ética y la política a la ciencia y, finalmente, en hacer de ésta una religión. Es por ello que, en vez de contentarse con describir penetrantemente el advenimiento de una sociedad universal, se coloca como guía de un movimiento y se entrega a sueños pueriles. Su obra pone de manifiesto, en forma aún más abundante que la de Condorcet o la de Saint-Simon, que la idea del Estado universal se deriva de modo natural, del proyecto cientificista. Y hay que hacer una labor verdaderamente acrobática para liberar a Comte de su positivismo, que es el otro nombre del cientificismo.

MONTAIGNE

LA COSTUMBRE

El etnocentrismo y el cientificismo constituyen dos figuras —perversas— del universalismo. Volvamos ahora la vista hacia el rival de éste, a saber, el relativismo. Una reflexión sobre las doctrinas relativistas en Francia, tiene que comenzar con Montaigne. Se podrá abordar su pensamiento sobre lo universal y lo relativo, mediante el análisis al que él somete la noción de costumbre.

Montaigne tiene ciertas dificultades para decidir hasta dónde llega el poder de la costumbre: ¿es todo costumbre, incluidos los fundamentos de la moral, las reglas de la razón, los principios del comportamiento humano? ¿O es que existe un fondo universal, una naturaleza humana que las costumbres eventualmente esconden, pero que no modifican? Hay una frase en el ensayo "De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe" (*Essais*, I, 23) que ilustra bien estas vacilaciones. "Quien desee deshacerse de este prejuicio violento que es la costumbre, encontrará muchas cosas recibidas con una determinación indudable, que no encuentran apoyo más que en la barba cana y en las arrugas de la costumbre que las acompañan; empero, una vez arrancada esa máscara, y relacionando las cosas con la verdad y la razón, ese alguien sentirá como si todo su juicio se hubiera convulsionado y, sin embargo, vuelto a colocar en estado mucho más seguro" (p. 116). La primera parte de la frase describe el transcurrir del mundo en forma aparentemente neutra: muchas de las cosas que nos parecen indudables, no están fundadas más que en la costumbre; no son más que prejuicios, potentes o enmascarados, que nos es lícito arrancar. Sólo que hay un "pero": cuando se hace referencia a los valores universales, a la verdad y a la razón, en vez de serenarnos, nos estremecemos. ¿Acaso la razón hunde sus raíces en el uso de manera tan profunda que ya no es capaz de deshacerse de ella sin peligro para sí misma? De hecho, esto no es así, ya que dentro de la oposición surge una oposición, y el "pero" es seguido por un "sin embargo": el estado final (la referencia a la única verdad), de todas formas será preferible a los hábitos anteriores que tanta seguridad nos daban.

A pesar de sus reticencias, la frase parece indicar, pues, que Montaigne se inclinaba más bien por la postura universalista. No obstante, no es ésta la lección que se puede desprender de la mayoría de sus textos, ni de lo que se presenta como su programa explícito. Toda la interpretación del pensamiento de Montaigne se topa con la siguiente dificultad: los *Essais* no exponen un sistema filosófico homogéneo, y a toda afirmación en un sentido, se pueden oponer otras que la contradicen. Sin embargo, hay convergencias y verificaciones significativas, que dejan entrever que las diferentes tesis están dispuestas conforme a una jerarquía. De hecho, el mismo ensayo muestra una gradación significativa. El punto de partida estaría expresado por la frase antes citada, así como por algunas otras de la misma índole que sirven para ilustrar esta idea: "En verdad, la costumbre es una traidora maestra de escuela. Establece en nosotros, poco a poco, a hurtadillas, la marca de su autoridad; pero tras ese suave y humilde comienzo, que la ha asentado y afirmado con la ayuda del tiempo, pronto nos descubre una faz furiosa y tiránica, contra la cual ya ni siquiera tenemos la libertad de alzar los ojos" (p. 106).

He ahí que el retorno a la verdad y a la razón resulta ser más problemático de lo que se creía. ¿Dónde encontrar el punto de apoyo que permita levantar el yugo, si nuestros ojos nos dicen que es verdad aquello que no es más que un prejuicio, si nuestro espíritu no logra aislar la costumbre como objeto de su reflexión, puesto que las reglas mismas de su proceder le son dictadas por esta misma costumbre? La razón, en estas condiciones, no es más que la sirvienta de la violenta maestra de la que hemos hablado; lejos de ser capaz de separar lo que es costumbre de lo que no lo es, su función es encontrar justificaciones plausibles a las costumbres más variadas, disfrazar *mi* cultura de naturaleza. "Opino que no llega a la imaginación humana ninguna fantasía tan loca que no encuentre el ejemplo de algún uso público, y, por consiguiente, nuestro discurso ni apoya ni funda" (p. 109). "A causa de lo cual sucede que a aquello que está fuera de los goznes de la costumbre, se lo cree fuera de los de la razón; y Dios sabe cuán irrazonablemente se hace esto, la mayoría de las veces" (p. 114). Acabamos de dar aquí un nuevo paso: la existencia de una razón independiente de la costumbre es puesta en tela de juicio.

En consecuencia, la aparición de la palabra "irrazonablemente", nos hace tropezar. Si es posible calificar los actos como razonables e irrazonables, es porque aún existe la razón, independientemente de las costumbres. En suma, Montaigne continúa sirviéndose del ins-

trumento que, no obstante, ha declarado no utilizable. Parece difícil imaginar que no esté consciente de ello; pero entonces, ¿cómo hay que entender que insista respecto de la inexistencia de la razón? En su sentido más literal, a juzgar por esta frase cercana a la anterior: "Las leyes de la conciencia que según decimos, nacen de la naturaleza, nacen en realidad de la costumbre; puesto que veneramos internamente las opiniones y costumbres aprobadas y recibidas a nuestro alrededor, no podemos desprendernos de ellas sin remordimientos, ni adaptarnos a ellas sin aplausos" (p. 114). La razón natural no puede surgir de la razón consuetudinaria, ya que la naturaleza, en esta materia, no existe; no se puede emancipar a aquello que no es. El hombre está gobernado totalmente por la costumbre y el interés, y es incapaz de elevarse por encima de su condición.

El argumento en el que se apoya Montaigne es el de todos los empiristas: la diversidad de lo vivido. Pero lo que este argumento refuta es una versión muy extrema de la idea de la "naturaleza humana", aquella que consiste en afirmar que esta "naturaleza" es directamente observable, que las esencias coinciden con los fenómenos. Una teoría de esta índole —de la cual, por lo demás, no se conocen muchos partidarios— vendría a negar, pura y simplemente, los datos de los sentidos (la diversidad de los individuos, de las costumbres, de los objetos). No obstante, es posible tomar en consideración esta diversidad de los fenómenos, sin por ello dejar de afirmar la existencia de reglas comunes, con una identidad abstracta. El propio Montaigne, cuando continúa sirviéndose de la razón en su combate contra ella, ilustra, a pesar suyo, esta posibilidad: para poder argumentar y hacerse comprender, tiene necesidad de referirse a un patrón que trasciende las determinaciones espacio-temporales del sujeto hablante; esa "razón" es común, cuando menos, a Montaigne y a su lector.

Se volverán a encontrar las mismas aporías en Pascal, quien a este respecto se halla muy próximo a Montaigne. Creemos que nuestras ideas nos vienen de la razón natural, afirma, cuando en realidad son producto de la costumbre. "Es la costumbre la que hace nuestras pruebas más fuertes y más crudas; es ella la que somete al autómata, que arrastra consigo el espíritu sin pensar en ello. ¿Quién ha demostrado que mañana volverá a salir el sol, y que moriremos? ¿Y qué hay que sea más crudo? Es, pues, la costumbre, la que nos persuade de ello" (252). Evidentemente, hay muchas otras razones, aparte de la costumbre, que nos hacen creer en el regreso del día y en la mortalidad humana: son ideas recibidas, ciertamente, pero sucede que, además, son ciertas. Ahora bien, para Pascal no tenemos otra natu-

raleza más que la que nos llega por la costumbre: "¿Pero, qué es la naturaleza? ¿Por qué la costumbre no es natural? Mucho me temo que esta naturaleza no sea ella misma más que una primera costumbre, al igual que la costumbre es una segunda naturaleza" (93). Y sin embargo, si todo es naturaleza (o costumbre), ¿qué sentido tiene decir que la costumbre es natural?

Pero regresemos a Montaigne: valiéndose de esta renuncia a buscar la naturaleza de las cosas en el plano del conocimiento, la traspone también sobre el de la ética y el juicio; para él, no habrá moral o política que pueda valerse de principios más naturales (o absolutos) que otros. Los juicios que profieren los hombres difieren completamente, pero esto no inquieta en absoluto a Montaigne. En otro ensayo escribe: "Estaría perfectamente dispuesto a perdonar a nuestro pueblo el hecho de que no tenga otro patrón ni otra regla de perfección que sus propias costumbres y usanzas; ya que es un vicio común, no solamente del vulgo, sino casi de todos los hombres, poner la mira y la determinación en el modo de vivir en el que han nacido". ("Des coustumes anciennes", I, 49, pp. 284-285). A este respecto, Montaigne es, pues, un partidario del determinismo integral, que no les concede a los seres humanos ninguna libertad, ninguna posibilidad de elegir; en esto, las tesis de Montaigne y Diderot, que por lo demás son contradictorias —el "todo es cultura" y el "todo es naturaleza"— se acercan; tanto el uno como el otro se niegan a dejarle un lugar a la voluntad y, por ende, a la moral. Por consiguiente, un acto, una situación, una institución, no podrían ser calificados como mejores que otros. "Los pueblos que se han nutrido con la libertad y que están acostumbrados a mandarse a sí mismos, consideran que cualquier otra forma de policía es monstruosa y contranatura. Y aquellos que se han formado bajo la monarquía, hacen lo mismo" (I, 23, p. 114). Montaigne señala este hecho, sin tratar de juzgarlo: su larga experiencia le ha enseñado que todo juicio es únicamente expresión de la costumbre; por consiguiente, nada le permite afirmar que la libertad sea un bien y su ausencia un mal; considerarlo así sería dar prueba de etnocentrismo y disfrazar la costumbre de razón universal. Aquí están ya presentes, en ciernes, todos los peligros del relativismo.

La cuestión sería aún más evidente en lo que toca a los juicios sobre la belleza: ¿quién no podría citar de inmediato un montón de ejemplos que ilustraran la inestabilidad del ideal humano? "Es muy posible que no sepamos bastante bien lo que son la belleza y la naturaleza en general, puesto que a lo humano y a nuestra belleza les damos

tantas formas diversas" ("Apologie de Raymond Sebon", II, 12, pp. 461-462). Cierto; ¿pero acaso es ilícito pasar de la estética a la ética?

En la misma "Apologie", Montaigne se mete directamente con los partidarios del derecho natural: éste, si debemos creerle, no existe. Al parecer, se basa en el siguiente silogismo, que presenta bajo la tradición de los escépticos. *Premisa mayor*: "Aquello que la naturaleza nos hubiera verdaderamente ordenado, nosotros lo seguiríamos indudablemente, por consentimiento común" (p. 564). *Premisa menor*: "Nada hay en el mundo que sea tan diverso como en costumbres y leyes" (p. 564). *Conclusión*: Las leyes se fundan, no en la naturaleza y la verdad, sino en la tradición y lo arbitrario. "¿Las leyes de nuestro país? ¿es decir, esa mar flotante de opiniones de un pueblo o de un Príncipe. . .?" (p. 563). El derecho natural quizá existió antaño, pero hoy día ya no queda nada de él: "Es creíble que haya leyes naturales; como se ve en otras criaturas; pero en nosotros se han perdido" (p. 564).

Una deducción de esta índole es tal vez menos rigurosa de lo que parece. Para empezar, al parecer Montaigne no quiere reconocer los dos sentidos de la palabra "ley": la ley regularidad y la ley mandamiento. "No matarás" no es, evidentemente, una ley en la primera acepción de la palabra, puesto que los asesinatos abundan; pero podría serlo en la segunda (podría surgir del derecho natural), y permitir que un acto se juzgara en todo lugar y en todo momento. Sobre todo, el argumento escéptico según el cual si una cosa no está presente universalmente, no puede ser verdadera (justa), no es convincente: también la injusticia existe; lo que es universal no es la presencia de actos (o de leyes) justos, sino nuestra misma capacidad para distinguir entre justicia e injusticia. Una vez más, el corolario de esta negativa es un empirismo radical que no admite la existencia de aquello que no se ve. En las mismas páginas, Montaigne afirma: la prueba de que las religiones son arbitrarias (y, en este sentido, no verdaderas) es que existen muchas. Pero esta prueba no es tal: no sólo porque las distintas formas de rito pueden esconder un sentimiento religioso idéntico, sino también porque esta pluralidad no demuestra que todas las religiones vengan a ser lo mismo.

Montaigne escribe: "Si el hombre conociera algún derecho y alguna justicia que tuvieran cuerpo y esencia verdaderos, no los atribuiría a la condición de las costumbres de esta o aquella comarca; no sería de la fantasía de los persas o de los hindúes de donde tomara forma la virtud" (pp. 562-563). Se tiene la impresión de que es prisionero de un radicalismo que él mismo ha contribuido a crear, y

que lo encierra en la alternativa del todo o el nada: ya que, visiblemente, las tradiciones de un país influyen en sus leyes, ¡y el concepto mismo de una justicia abstracta y universal tiene que ser rechazado! Pero, ¿por qué estos dos factores, el derecho natural y el espíritu de una nación, para emplear el vocabulario de Montesquieu, tienen que ser mutuamente exclusivos? ¿Acaso no es posible verlos en interacción, más bien que sustituyéndose? No, para Montaigne, puesto que no todo es "natural", nada lo es. En su ciego apego a la "costumbre", Montaigne renuncia no solamente a los juicios absolutos, sino incluso a la unidad del género humano: la diferencia cultural prevalece sobre la identidad natural. "Existe una mayor distancia entre tal o cual hombre, que entre tal hombre y tal bestia" (I, 42, p. 250). Es fácil imaginar todas las consecuencias que podrían derivarse de tal máxima: ¿acaso ciertos hombres no ameritarían ser tratados peor que bestias?

Es sobre este relativismo radical sobre el que se fundan las dos grandes opciones político-éticas de Montaigne: conservadurismo para sí, y tolerancia para los otros. Hubiéramos podido imaginar que la ausencia de todo fundamento "natural" de las leyes, lo incitara a aceptar fácilmente los cambios. Pero la ausencia de legitimidad "natural" queda compensada, para Montaigne, mediante una justificación histórica: toda ley ya existente es, *ipso facto*, mejor que una ley futura. "Según mi opinión, en los asuntos públicos, no hay ningún modo de vida, siempre que tenga duración y constancia, que no valga más que el cambio y la agitación [. . .]. Lo peor que encuentro en nuestro estado, es la inestabilidad y que nuestras leyes, tanto como nuestros vestidos, no puedan tomar ninguna forma estática" ("De la praesumption", II, 17, p. 639). Y es que, por un lado, el cambio implica violencia (como prueba de ello, están las guerras religiosas en Francia), en tanto que sus beneficios son inciertos; por otro lado, el cambio va necesariamente contra el consenso y, en consecuencia, privilegia la razón individual, en detrimento de la de la comunidad, lo cual para Montaigne es indeseable (en esto, no es moderno): "Me parece muy inicuo querer someter las constituciones y observancias públicas e inmóviles, a la inestabilidad de una fantasía privada (la razón privada, que no tiene más que una jurisdicción privada)" (I, 23, p. 120).

La otra cara, la externa, de este conservadurismo, es la tolerancia respecto del otro: puesto que no hay ninguna razón para preferir una ley o una costumbre y no otras, tampoco hay razón para menospreciarlas. Montaigne se impone incluso la regla de amar la diversidad

en todas las cosas: "Puesto que la forma más general que la naturaleza ha seguido es la variedad", "no odio, en absoluto, las fantasías contrarias a las mías" ("De la ressemblance des enfants aux pères", II, 37, p. 766). Aquello que es válido en cuanto a las relaciones entre los individuos, pasa a serlo todavía más para las relaciones entre las naciones. "La diversidad de las maneras entre una nación y otra, no me afecta más que por el placer de la variedad. Cada uso tiene su razón de ser" ("De la vanité", III, 9, p. 964); he aquí que la razón está siempre al servicio de la usanza. Esto le permite renunciar sin esfuerzo a los placeres del etnocentrismo: —"Me parece que no he encontrado muchas maneras que no valgan tanto como las nuestras" (*ibid.*)— y no deja de mofarse de quienes, con espíritu provinciano, no saben apreciar más que aquello que les es familiar: "Todo aquello que no es como nosotros somos, no vale nada" (II, 12, p. 465). El viaje será incluso la mejor educación: "Se obtiene una maravillosa claridad para el juicio humano cuando se frecuenta el mundo" ("De l'institution des enfants", I, 26, p. 156). "El alma encuentra un ejercicio continuo en la observación de las cosas desconocidas y nuevas; y yo no sé de mejor escuela, como lo he dicho frecuentemente, para formar la vida, que la de proponerle incesantemente la diversidad de tantas otras vidas, fantasías y usanzas, y hacerle gustar de una tan perpetua variedad de formas de nuestra naturaleza" (III, 9, p. 951).

Así, sin verse estorbado por ningún juicio negativo, Montaigne puede aspirar a un tipo de nuevo universalismo: no porque los hombres sean los mismos en todas partes (que no lo son), sino porque sus diferencias mismas son, si así se puede decir, in-diferentes: ve que está por convertirse en ciudadano del mundo, precisamente gracias a su tolerancia hacia los demás. "No porque Sócrates lo haya dicho, sino porque en verdad así lo siento, y por ventura no sin cierto exceso, estimo que todos los hombres son mis compatriotas, y abrazo a un polaco igual que a un francés, posponiendo este enlace nacional al universal y común. Casi no me apasiona la dulzura de un aire natural" (p. 950). Siguiendo este camino habría de llegar incluso más lejos que su ilustre predecesor: "Lo que Sócrates hizo al final: considerar que una sentencia de exilio contra él era peor que una de muerte, creo que yo jamás llegaría a estar tan desanimado, ni tan estrechamente ligado a mi país para hacerlo" (p. 951). Montaigne se cree indiferente a los valores de su propio país —al igual que a los de los demás: pero, entonces, ¿acaso es un gran mérito ser imparcial?

No puede dejar de condenar a quienes no proceden como él (ol-

vidando que toda condena implica la adhesión a ciertos valores éticos) y persisten en aferrarse a las costumbres y los hábitos del país donde han nacido. "Me da vergüenza ver a nuestros hombres embriagados por este tonto humor, espantarse ante formas que son contrarias a las suyas: les parece que se hallan fuera de su elemento, cuando están fuera de su pueblo. Vayan a donde vayan, se aferran a sus maneras y abominan de las extranjeras. Se encuentran con un compatriota en Hungría, y festejan esta aventura: los vemos adherirse y reunirse, para condenar tantas costumbres bárbaras que observan. ¿Y por qué no bárbaras, puesto que no son francesas?" (p. 964). Aquí, al parecer, la palabra "bárbaro" no debe tener más que un sentido puramente relativo: puesto que todas las costumbres son igualmente válidas, las diferencias no pueden provenir más que del punto de vista, más o menos próximo; el bárbaro es el otro, ya que nosotros somos civilizados y el otro no se nos parece. Esto es también lo que dice una frase famosa del ensayo "Des cannibales" (I, 31): "Nada hay de bárbaro y salvaje en esta nación, según lo que se me ha informado, sino que cada quien llama barbarie a aquello que no es a su usanza; lo cierto es que al parecer nosotros no tenemos otra perspectiva de la verdad y de la razón, más que el ejemplo y la idea de las opiniones y hábitos del país de donde somos" (p. 203). La razón y la verdad, que aquí son evocadas en el vacío, al parecer dan fundamento al relativismo cultural, al reinado absoluto de la costumbre, y esto [. . .] ¡en detrimento de la costumbre! Montaigne defiende aquí, contra el etnocentrismo, un relativismo racional. Pero, ¿debemos creer en lo que nos dice?

EL BÁRBARO

Este ensayo, "Des cannibales", está dedicado precisamente a pueblos y costumbres muy distintos de los nuestros, los indios de América, y podría ilustrar la forma en que Montaigne ejerce su tolerancia con respecto a los demás, permitiéndonos verificar hasta qué punto su práctica corresponde a sus teorías.

El retrato que hace Montaigne de estos hombres no es muy rico (si se descartan, como debe hacerse, todas las cualidades que les atribuye mediante la simple inversión de nuestros defectos). Sólo estiman dos cosas, dice: "la valentía contra los enemigos y la amistad con sus mujeres" (I, 31, p. 206); y, si debemos creerle, estas dos vir-

tudes son muy comunes entre ellos. Por esta razón, los "caníbales" son admirables. Pero entonces, ¿es que hay algunas virtudes universales que escapan al relativismo radical? "Es cosa de maravillarse el ver la firmeza de sus combates" (p. 207): así, pues, bajo todos los cielos, bajo cualquier circunstancia, ¿la valentía sería una virtud? Ya que algo ha de ser lo que permite a Montaigne establecer un juicio positivo sobre su mismo sistema de valores. En cuanto a su "virtud propiamente matrimonial" (p. 211), encuentra algunas dificultades para establecerla, confrontado como está a la poligamia de los "caníbales"; pero se recobra al recordar los ejemplos bíblicos y antiguos. La poligamia no es un mal, y la prueba de ello está en que grandes personajes de nuestra tradición la han elogiado. Pero, ¿es ésa una manera de considerar que todos los valores son relativos? ¿O sería más bien una forma de juzgar la calidad de aquella sociedad utilizando criterios derivados de la nuestra?

Lo mismo se puede decir acerca del canibalismo, que es el que le proporciona el título a su ensayo. Esta práctica no es más que el resultado del espíritu guerrero de los indios, el cual, por tanto, es indiscutiblemente una cualidad. Comerse al prójimo ciertamente no es una actividad meritoria, pero no deja de tener una excusa: lejos de ser una prueba de bestialidad, forma parte de sus ritos. Además, "Crisipo y Zenón, jefes de la secta estoica, pensaban que nada tenía de malo servirse de nuestra carroña para lo que nos fuese preciso, ni obtener de ella alimento" (p. 208). Siguen siendo nuestros propios sabios los que vienen a justificar las prácticas de los otros. Si los grandes estoicos no hubieran excusado el canibalismo, ¿seguiría siendo éste, a pesar de todo, excusable?

De hecho, todo el ensayo de Montaigne es un elogio de los "caníbales" y una condena de nuestra sociedad: si en algún lado hay salvajes, da a entender, no es quizá donde se cree. En último caso se puede excusar el canibalismo, pero no "la traición, la deslealtad, la tiranía, la crueldad, que son nuestras faltas ordinarias" (*ibid.*). Y concluye Montaigne: "Pienso que hay más barbarie en el hecho de comerse a un hombre vivo, que en el de comérselo muerto; en el de desgarrar mediante tormentos y dolores un cuerpo lleno aún de sentimiento, el de hacer que lo asen a fuego lento, el de hacerlo morder y matar por los perros y los puercos (como lo hemos, no solamente leído, sino visto, no hace mucho tiempo)" (p. 207).

Lo cierto es que Montaigne no oculta que dispone de un esquema único, que le permite captar la evolución de la humanidad y, al mismo tiempo, apreciar sus distintas etapas. Pero entonces, los bárba-

ros tal vez existen de forma distinta a como los prejuzga el vecino. Al examinar las cosas más de cerca se percibe que éste es, efectivamente, el caso. Montaigne emplea la palabra "bárbaro" en un sentido no relativo, e incluso en dos sentidos, tan absolutos el uno como el otro, pero portadores de apreciaciones contrarias.

El primero es un sentido histórico y positivo: es bárbaro aquello que está próximo a los orígenes; ahora bien, los orígenes son mejores que aquello que les ha seguido. "Así, pues, esas naciones me parecen bárbaras porque han recibido muy poco del espíritu humano, y porque están aún muy próximas a su ingenuidad original. Mandan todavía entre ellos las leyes naturales, muy poco envilecidas por las nuestras" (p. 204). El segundo sentido es ético y negativo: es bárbaro aquello que resulta degradante y cruel; esto es lo que, ahora, permite calificar a nuestra sociedad como más bárbara que la otra. "Así, podemos llamarlos bárbaros con respecto a nuestras reglas de la razón, pero no con respecto a nosotros, que los rebasamos en toda especie de barbarie" (p. 208). Montaigne llega incluso a jugar con estos dos sentidos, el histórico y el ético, el positivo y negativo, en el interior de una sola y misma frase; así lo hace con la palabra "salvajes": "Son salvajes, de la misma manera que llamamos silvestres los frutos que ha producido la naturaleza, de por sí y por su progreso ordinario [primer sentido]: mientras que, a decir verdad, es a aquellos a los que hemos modificado mediante nuestro artificio y hemos desviado del orden común, a los que deberíamos llamar más bien salvajes [segundo sentido]" (p. 203).

Es en este segundo sentido, ético y negativo, en el que volveremos a encontrar aún la palabra "bárbaro" en el juicio que hace Montaigne sobre la poesía de los "caníbales". "Ahora bien, estoy lo suficientemente familiarizado con la poesía", escribe, olvidando su modestia habitual, "como para poder juzgar ésta: no sólo nada hay de barbarie en esta imaginación, sino que es completamente anacreóntica. Su lenguaje, en la actualidad, es un lenguaje dulce y con sonoridad agradable, que recuerda las terminaciones griegas" (p. 212). Esta poesía no es bárbara, puesto que se asemeja a la poesía griega, al igual que la lengua; el criterio de barbarie no tiene aquí nada de relativo, pero tampoco es universal: de hecho, es simplemente etnocéntrico. En las primeras páginas de "Cannibales", Montaigne había decidido que, en lo que concierne a las opiniones "es preciso juzgarlas mediante la razón, y no por medio de la voz común" (p. 200), pero no siguió su precepto. Si esta poesía popular no hubiese tenido la suerte de parecerse al estilo anacreóntico, hubiera sido [. . .] bárbara.

Ante el Otro, Montaigne se ve movido, indiscutiblemente, por un impulso generoso: antes que despreciarlo, lo admira; y no se cansa de criticar a su propia sociedad. Pero, ¿acaso se hace justicia al otro mediante esta maniobra? Podemos dudar de ello. El juicio de valor positivo se fundamenta en el equívoco, en la proyección sobre el otro de una imagen propia o, más exactamente, de un ideal del yo, encarnado, para Montaigne, en la civilización clásica. Lo cierto es que el otro jamás es percibido ni conocido. Lo que Montaigne elogia, no son los "caníbales", sino sus propios valores. Tal como lo dice él mismo en otra ocasión: "No digo los otros, más que para decirme mejor" (I, 26, p. 146). Ahora bien, para que el elogio valga algo, sería preciso que el ser a quien va dirigido, primero fuese reconocido en sí mismo. Si, mañana, Montaigne descubriera que los "caníbales" no se parecen a los griegos, lógicamente tendría que condenarlos. Él quisiera ser relativista y, sin duda, cree que lo es pero, en realidad, jamás ha dejado de ser universalista.

Es universalista, pero sin saberlo. Ahora bien, esta ignorancia es decisiva. El universalista consciente debe aclarar cuáles son los criterios de juicio que cree universales, y tratar de justificarlos. No puede permitirse declarar universales, sin más, sus valores propios y personales: cuando menos debe tratar de anticiparse a las objeciones. No sucede lo mismo con el universalista inconsciente: su atención está dirigida hacia la defensa de los principios relativistas; y entonces, mucho se debe temer que sus prejuicios, sus hábitos y sus usos pasen a ocupar el lugar no reivindicado por la ética universal. La bravura guerrera y la poligamia, el canibalismo y la poesía serán disculpados o presentados como ejemplo, no en función de una ética universal explícitamente asumida, y menos aún en función de la ética de los otros, sino simplemente porque esos rasgos se encuentran entre los griegos, que son los que encarnan el ideal personal de Montaigne.

El relativista no establece un juicio sobre los otros. El universalista consciente puede condenarlos; pero lo hace en nombre de una moral abiertamente asumida y que, por ello, puede ser puesta en tela de juicio. El universalista inconsciente es inatacable, puesto que pretende ser relativista; pero esto no le impide emitir juicios sobre los otros, e imponerles su ideal. Posee la agresividad del segundo y la conciencia tranquila del primero: es asimilativo con toda inocencia, porque no se ha percatado de la diferencia de los otros.

La postura de tolerancia generalizada es insostenible, y el texto de Montaigne ilustra bien sus trampas. Para empezar, es una postura interiormente contradictoria, porque consiste en, a la vez, decla-

rar que todas las actitudes son equivalentes y preferir una de entre todas las demás: la tolerancia misma. Apenas acaba de decir que toda costumbre tiene su razón de ser, cuando Montaigne condena una de ellas, que es la de encerrarse entre compatriotas cuando se está en el extranjero y denigrar a los autóctonos; pero, sólo para formular ese reproche, Montaigne se ve obligado a juzgar las costumbres por un rasero distinto a ellas. De inmediato —y esto es más específico en Montaigne—, una postura de esta índole es incompatible con sus otras convicciones, y particularmente con el mito del buen salvaje, del cual, como se verá, es un promotor, o con el ideal de la antigüedad, que tanto estima: si el salvaje es bueno (no solamente para sí mismo, sino también a nuestros ojos), ello significa que la bondad es una cualidad transcultural; no se puede ser simultáneamente primitivista y relativista. La barbarie cesa entonces de ser una pura ilusión óptica: hablando de los mismos "caníbales" que le dieron el pretexto para formar su definición relativista del término, ahora declara que nosotros los rebasamos en barbarie; pero quien dice "rebasar" está comparando y juzgando.

Por lo demás, si Montaigne nunca ha percibido a los otros, ¿qué vale su tolerancia? ¿Sigo siendo tolerante cuando ni siquiera reconozco la existencia del otro y me contento con ofrecerle una imagen de mi propio ideal, con la cual el otro nada puede hacer? Es posible que lo que tomamos por tolerancia no haya sido más que indiferencia. ¿Es verdaderamente necesario viajar? "El cambio de aires y de clima no me afecta en absoluto; para mí, todos los cielos son uno solo", escribía Montaigne en esas mismas páginas (III, 9, p. 951), y también: "Siento que la muerte me pellizca continuamente la garganta o los riñones. Pero yo estoy hecho de otra manera: para mí, es una sola en todas partes" (956). Esto no es ya una aceptación de valores distintos, sino una indiferencia ante los valores, una negativa a entrar en su mundo: los otros no me incomodan, porque no cuentan.

DEDUCCIÓN DE LO UNIVERSAL

Rousseau con frecuencia está de acuerdo con Montaigne. Pero en lo que toca a la cuestión particular de la omnipresencia de las costumbres (y, por consiguiente, de la ausencia pura y simple de toda "naturaleza" humana), se aparta de él explícitamente. Lo que le reprocha son, en pocas palabras, los procedimientos poco rigurosos

mediante los cuales Montaigne llega a sus conclusiones: le basta con encontrar una excepción para afirmar que la naturaleza, o la ley, o la esencia, no existen; y ello, en vez de interrogarse, por un lado, sobre las circunstancias particulares que son responsables de esa excepción; y por otro lado, sobre las razones estructurales que hacen que tal situación o tal comportamiento parezcan más "naturales" que otros. Las generalizaciones que hace Montaigne son simples inducciones o, más bien, sumas de ejemplos, y de ahí su fragilidad. En consecuencia, Rousseau clasifica a este predecesor entre los "pretendidos sabios": éstos se atreven a rechazar "esta armonía evidente y universal de todas las naciones [. . .] y, en contra de la manifiesta uniformidad del juicio de los hombres, van a buscar en las tinieblas algún ejemplo oscuro y sólo por ellos conocido; como si todas las inclinaciones de la naturaleza pudieran aniquilarse debido a la depravación de un pueblo, y como si, desde que hay monstruos, la especie no es nada. Pero, ¿de qué le sirven al escéptico Montaigne los dolores que él mismo se inflige para desenterrar en un rincón del mundo una costumbre que se opone a las nociones de justicia?" (*Émile*, IV, p. 598).

Se trata aquí de un debate sobre el estatuto de un hecho particular en el conocimiento científico, debate al cual Rousseau se había mostrado sensible desde la época de su primer *Discours sur les sciences et les arts*. "Cuando se trata de objetos tan generales como las costumbres y los hábitos de un pueblo, es preciso poner cuidado de jamás estrechar los puntos de vista propios, a la talla de ejemplos particulares", escribía en su respuesta a los comentarios del rey Estanislao. "Examinar todo eso en pequeño y respecto a unos cuantos individuos, no es filosofar, sino perder el tiempo y malgastar las reflexiones; ya que se puede conocer a fondo a Pedro o a Jaime, y haber realizado muy poco avance en el conocimiento de los hombres" (p. 53). Y agrega, en un comentario del *Discours sur l'origine de l'inégalité* ("Lettre à Philopolis"): "El hombre, decís, es tal como lo exigía el lugar que iba a ocupar en el universo. Pero los hombres difieren tanto, según las épocas y los lugares, que con una lógica de esta índole se estaría sujeto a pasar de lo particular a lo universal, con consecuencias muy contradictorias y poco concluyentes. Basta con un error geográfico, para trastornar toda esa pretendida doctrina conforme con la cual se deduce lo que debe ser a partir de lo que se ve. [. . .] Cuando se trata de razonar sobre la naturaleza humana, el verdadero filósofo no es ni hindú, ni tártaro, ni de Ginebra, ni de París, sino que es hombre" (p. 234).

La naturaleza humana existe; pero no es accesible a la inducción,

y no hay que asombrarse de los magros resultados que obtiene Montaigne con ayuda de este método. No es adicionando conocimientos particulares como se llega a lo general: se llega formulando hipótesis sobre la estructura de cada fenómeno; la naturaleza del hombre no está dada objetivamente, sino que debe ser deducida mediante la razón. Es precisamente así como va a proceder el propio Rousseau en el conjunto de sus escritos filosóficos y políticos y ello es lo que asegura el interés que éstos tienen hasta nuestros días. De ahí viene la célebre fórmula, paradójica pero perfectamente justificada, que se encuentra en el preámbulo al *Discours sur l'origine*. . . : "Comencemos, pues, por separar todos los hechos" (p. 132). Lo cual no significa, es necesario agregarlo, que se deban ignorar los hechos: a decir verdad, Rousseau es más "realista" que ninguno de sus contemporáneos.

Armado con este método de investigación superior, Rousseau va a llegar a un resultado opuesto al de Montaigne y Pascal. "La naturaleza, se nos dice, no es más que la costumbre. ¿Qué significa esto? ¿Acaso no hay costumbres que no se contraen más que a la fuerza y que jamás ahogan a la naturaleza?" (*Émile*, I, p. 247). El ejemplo que cita Rousseau es el de las plantas cuyas ramas son forzadas a crecer horizontalmente. ¡No por haberse comprobado el hecho, será esta forma de crecimiento tan natural como la otra! Si yo creo que las plantas crecen naturalmente hacia arriba, esto nada tiene que ver con la observación de ramas horizontales y verticales. La naturaleza no es únicamente una primera costumbre.

Se ha visto a Montaigne pasar sin transición de los problemas del conocimiento a los de la moral; y Rousseau lo sigue en esta senda, pero de nuevo para contradecirlo. Esta vez, la divergencia no está en el método, sino en el fondo mismo de la doctrina: a diferencia de Montaigne, opina que "la reglas de la moral no dependen, en absoluto, de las costumbres de los pueblos" (*La nouvelle Héloïse*, II, XVI, p. 243), y que "las leyes eternas de la naturaleza y del orden existen" (*Émile*, V, p. 857). El argumento que da Rousseau para justificar este credo, es de tipo introspectivo: es consultándose interiormente, examinándose minuciosamente uno mismo, como cada quien puede comprobar, al igual que Rousseau, que sabe distinguir entre interés y justicia, entre costumbre y razón; por consiguiente, la moral natural existe. "Así, pues, hay en el fondo de las almas un principio innato de justicia y de virtud, con respecto al cual, a pesar de nuestras propias máximas, juzgamos nuestras acciones y las del prójimo, calificándolas de buenas o malas" (IV, p. 598). Tales son las razones que permiten refutar el relativismo.

LA EVOLUCIÓN DEL RELATIVISMO

HELVECIO

Sin embargo, el relativismo no ha muerto, ni mucho menos. Todavía en el siglo XVIII, Claudio Adrián Helvecio divide a los filósofos moralistas, esto es, aquellos que se han planteado preguntas sobre la naturaleza del bien y del mal, en dos grandes campos. Los primeros, a quienes encabeza Platón, sostienen "que la virtud es siempre una y siempre la misma"; los segundos, cuyo dirigente es Montaigne, afirman, por el contrario, "que cada nación se forma de ella una idea distinta" (*De l'esprit*, II, 13, t. I, p. 27). Pues bien, tanto unos como otros se han equivocado, y el propio Helvecio viene a presentar una tercera postura intermedia. Pero los reproches que dirige a esos dos ejércitos de filósofos son muy diferentes. Los primeros viven en la ilusión completa, han tomado sus sueños por realidades; los segundos, por el contrario, han visto las cosas con justeza, y Helvecio piensa, al igual que ellos, que cada siglo y cada país se hace una idea distinta del bien y del mal; así, nos recuerda la fórmula de Pascal, según la cual la naturaleza "no es otra cosa más que nuestra primera costumbre" (II, 24, t. I, p. 401). Su única falta, en el fondo, es la de no haber sabido explicar los hechos que habían observado correctamente, y haber visto un capricho donde, en realidad, reina una lógica rigurosa. Así, lo que va a presentar Helvecio no es, de hecho, una postura intermedia entre universalismo y relativismo, sino un relativismo fundado en la razón, a diferencia del de Montaigne, que implica que los juicios son simplemente arbitrarios.

Helvecio se describe a sí mismo como discípulo de Locke, para quien nada existe, fuera de la materia y de las sensaciones que podemos experimentar al contacto con ella. Por consiguiente, le repugna servirse de ficciones como Dios, pero también de abstracciones como la humanidad: según él, jamás tratamos más que con seres humanos particulares. En el interior mismo de cada ser no existen más que sensaciones físicas de placer y de descontento, a partir de las cuales extrapolamos las ideas del bien y del mal. El principio de la moral de Helvecio, tal como se encuentra expuesto en el *Traité de l'esprit*, es que no hay diferencia entre lo agradable y lo bueno, entre lo que

me da placer y lo que creo justo, ya que el segundo término de esta relación no es más que una construcción del espíritu, destinada a esconder la presencia del primero. Los seres humanos jamás pueden trascenderse a sí mismos, elevarse por encima de sus intereses, por la sencilla razón de que la trascendencia no existe, bajo una óptica rigurosamente materialista. Esto es válido tanto para los individuos como para las colectividades: "Cada particular juzga a las cosas y las personas en virtud de la impresión agradable o desagradable que recibe de ellas; el público no es más que la reunión de todos los particulares; en consecuencia, nunca puede tomar más que su utilidad como regla para sus juicios" (II, 1, t. I, p. 169).

Así, Helvecio se adhiere a una filosofía utilitarista: la palabra clave del comportamiento humano es el interés, entendido en el sentido de "todo aquello que puede procurarnos placeres o sustraernos a los esfuerzos" (*ibid.*). Y acumula los ejemplos de actos que se consideran probos o meritorios, simplemente porque han satisfecho nuestro interés. La única diferencia, a este respecto, es de extensión: puede tratarse bien de individuos, bien de grupos pequeños (de "sociedades"), bien, finalmente, de naciones enteras. Así pues, de un individuo a otro, de un grupo a otro, de una nación a otra, los intereses no permanecen iguales, ni tampoco, por consiguiente, los juicios sobre lo que es bueno y lo que es malo. O sea que es la diferencia de intereses la que fundamenta y explica al relativismo.

En la práctica, ¿cómo se juzga a los otros? Naturalmente, a quien se tiene en más alta estima es siempre a uno mismo: todo ser particular es espontáneamente egocéntrico y todo pueblo —como se ha visto— etnocéntrico. Nuestros juicios sobre los otros, aunque se adornen con los colores de la objetividad o de la imparcialidad, no describen en realidad más que la distancia que nos separa de ellos: cuanto más próximos están de nosotros, más los estimamos. "Es cierto que cada quien tiene de sí mismo la más alta idea; y que, en consecuencia, nunca estimamos en el prójimo más que lo que tiene a nuestra imagen y semejanza" (II, 4, t. I, p. 202). Por el contrario, aquello que juzgamos ridículo en los otros, no es sino lo que nos es extraño. "El espíritu es una cuerda que no vibra más que al unísono" (II, 4, t. I, p. 194).

De esto se desprende que si tratamos de juzgar a una sociedad con criterios distintos a los que le son propios, inevitablemente caeremos en el error: ahí donde nosotros veríamos delitos, bien puede tratarse de actos que contribuyen al bienestar público. En cambio, es posible juzgar el valor de una costumbre o de un acto en el contex-

to; nos preguntaremos entonces si su utilidad es efectivamente real o sólo aparente; ya que hay también costumbres que únicamente se mantienen por la fuerza del prejuicio o del hábito, y ésas merecen ser condenadas. De ninguna ley se puede decir que es buena independientemente de su contexto; la misma ley será buena aquí, mala allá, útil hoy y nociva mañana.

La verdadera diferencia no se da, pues, entre relativo y absoluto (puesto que todo es relativo), sino en el tamaño de las entidades a las que se refiere nuestro juicio. El interés particular, o privado, se opone aquí al interés público, es decir, al del país en el que vivimos. Éste es el sentido que toman para Helvecio los términos de justicia y virtud. "Un hombre es justo, cuando todos sus actos tienden al bien público" (II, 6, t. I, p. 208). "Por esta palabra, virtud, no se puede entender más que el deseo de la felicidad general" (II, 13, t. I, p. 277). En la práctica, puesto que se corre el riesgo de que no todos los individuos estén de acuerdo, el interés público es el de la mayoría, "del mayor número de hombres sometidos a la misma forma de gobierno" (II, 17, t. I, p. 330). Aquello que en el particular se denomina egoísmo o ceguera, pasa a ser virtud, probidad y justicia, cuando se trata del país entero.

Por ello, toda contradicción, e incluso toda separación entre el derecho y la fuerza, desaparece; no es posible que el derecho esté de un lado y la fuerza del otro, porque el derecho no es más que el interés de la mayoría, la cual es, por definición, lo más poderoso que existe en el interior de una sociedad. "Si esencialmente la fuerza reside en el número más grande, y la justicia consiste, en la práctica, en aquellos actos que resultan útiles para ese mayor número, es evidente que la justicia, por su naturaleza, siempre está armada con el poder suficiente para reprimir el vicio y encaminar a los hombres a la virtud" (II, 24, t. I, pp. 398-399). Y, puesto que no puede existir ninguna trascendencia, el deber-ser no puede ser distinto del ser: "El hombre de espíritu sabe que los hombres son aquello que deben ser" (II, 10, t. I, p. 525). El papel del moralista, a partir de ese momento, ya no es el de formular un ideal ilusorio, sino el de tratar de poner los intereses particulares, que son los que predominan y predominarán siempre sobre el comportamiento individual, al servicio del interés general; en esto se confunde con el del político y más particularmente con el del legislador: Helvecio cree, efectivamente, en la eficacia de las leyes para transformar a una sociedad. Por lo demás, es por ello mismo que considera que las desigualdades entre los pueblos no provienen de la naturaleza, sino únicamente de

la diferencia entre constituciones políticas: "El desprecio por una nación es siempre un desprecio injusto [. . .], es de la forma más o menos venturosa de los gobiernos, de lo que depende la superioridad de un pueblo sobre otro" (II, 22, t. I, p. 383).

Hay algo de espantoso en este proyecto social, donde la verdad y la justicia salen invariablemente de la boca de la mayoría, y donde el crimen deja de ser tal si se revela útil para el Estado. Pero podemos tranquilizarnos, porque el retrato del hombre que esboza Helvecio no corresponde a la realidad. No es cierto que yo no pueda distinguir entre lo útil y lo bueno, entre lo que juzgo que me es provechoso y aquello que considero justo; los hombres de todas las épocas han practicado esta distinción, aun cuando no se hayan privado de hacer pasar la defensa de sus intereses por un apego al bien común. Helvecio prevé esta objeción, pero su forma de defenderse de ella es tal, que priva a sus tesis de su valor empírico. Si como contraejemplo se le cita a individuos que no actúan en nombre de su interés particular, o que no juzgan a los otros en función de sí mismos, tiene una respuesta ya lista: entonces es que actúan contra su convicción íntima, para apegarse a la opinión pública (cf. II, 4, t. I, pp. 198-199). Pero se ve que este razonamiento es circular: Helvecio detecta la insinceridad, porque sabe de antemano que nadie *puede* pensar en forma distinta de como lo dice su hipótesis. Bajo estas condiciones, no es posible ver qué tipo de hecho podría alguna vez demostrar que esa afirmación es falsa: las excepciones quedan descalificadas de antemano como mentiras.

Más allá de los juicios morales y de las verificaciones empíricas a que se podría someter la doctrina de Helvecio, debemos preguntarnos si, como acto particular, ella misma se apega a la teoría general de explicación que contiene. ¿En qué consiste el interés de Helvecio al haber escrito este libro? En el prólogo, se declara un servidor puro del bien público, y acepta considerar sus tesis como falsas, si se demuestra que son nocivas (se hace, así, una idea perfectamente pragmática de la verdad): "Si, contra lo que espero, algunos de mis principios no estuvieran conformes con el interés general, ello sería un error de mi espíritu" (t. I, p. 98). Pero no está seguro de que el propio libro obedezca a estas exigencias de relativismo puro. Unas veces, en efecto, es la razón la que parece presentar la excepción, pero ella trae consigo la verdad ("Para comprobar esta verdad, es preciso apoyarla en pruebas de razonamiento puro" (II, 3, t. I, p. 189); "esta costumbre es tan distinta de la verdadera *costumbre del mundo*, siempre fundado en la razón, como la urbanidad lo es de la verdadera

cortesía" (II, 9, t. I, p. 247, etc.). Otras veces, es el propio espíritu el que se subdivide en dos especies; por un lado, aquella que depende de los cambios que sobrevienen en el mundo; y por otro, aquella "cuya utilidad eterna, inalterable e independiente de las diversas costumbres y gobiernos, pertenece a la naturaleza misma del hombre" (II, 19, t. I, p. 351); ilustrado por filósofos como Locke o, por qué no, como el propio Helvecio, ese espíritu se ocupa, no de los franceses o de los ingleses, sino "del hombre en general" (*ibid.*, p. 353).

De hecho, Helvecio divide a la humanidad en dos partes desiguales. Una de ellas, constituida por la inmensa mayoría de la población, no se preocupa más que por sus intereses particulares, y juzga cada cosa según la utilidad que en ella encuentra. La otra, constituida únicamente por unos cuantos individuos, reúne a los amigos de lo verdadero, que no aspiran más que a la virtud y la justicia (cf. II, 2 y 3, t. I, pp. 174-175, 179-180). Es entre estos últimos donde figura él mismo: su propia teoría, al escapar del relativismo general, es universalmente válida; de otra forma, tendría poco interés... "Un filósofo que, se supone, en sus escritos siempre habla del universo, debe dar a la virtud fundamentos sobre los cuales todas las naciones puedan construir en igual forma y, en consecuencia, edificarla sobre la base del interés personal" (II, 24, t, I, p. 403), es decir, de un hecho universal. Así, el relativista se ve obligado, inevitablemente, a sostener una visión elitista de la humanidad, puesto que todo en ella es relativo, salvo su propia teoría (y, eventualmente, la de sus predecesores). De hecho, todo el libro de Helvecio, con su vocabulario evaluativo, está impregnado de juicios de valores cuyo sentido no es más que absoluto. Tan cierto es esto, que un relativista coherente pronto se vería condenado al silencio.

No obstante, en el interior mismo del libro de Helvecio se puede observar una solución a la aporía en la que él se encierra durante la mayor parte del tiempo. Consiste en adoptar la postura de Montesquieu y, sin renunciar a los juicios absolutos, obligarse, sin embargo, a considerar cada acto y cada costumbre en su contexto. Tomar en cuenta correlaciones históricas y geográficas *no* implica, en efecto, que se deba renunciar a la idea de una justicia y una moral universales. Es preciso considerar, escribe Helvecio, a "los diferentes vicios de las naciones, como dependencias necesarias de la distinta forma de su gobierno" (II, 15, t. I, p. 305). Los vicios no dejan de ser vicios al pasar de un país a otro: esto es cierto, pero hay que agregar que no pueden ser comprendidos fuera de las configuraciones de las que forman parte. La ventaja de un enfoque de esta índole es

doble: en primer lugar, no implica la renuncia a todo juicio transcultural; y, en segundo, nos permite ver a las sociedades como conjuntos compuestos por elementos interdependientes, y no como simples colecciones de curiosidades. Los vicios, al igual que las virtudes, son vistos dentro de un sistema complejo de causas, de motivos y de efectos, donde todo es congruente. Únicamente que, a diferencia de Montesquieu, Helvecio cree que es posible, por poco que se disponga de buenas leyes, transformar las costumbres sin muchas dificultades; es un reformista, antes que un conservador.

RENAN

Montaigne era relativista por espíritu de tolerancia: quien cree en la verdad absoluta es duro con respecto a los otros; un espíritu no prevenido no dispone de certidumbres. Helvecio lo era por empirismo: nada existe más allá de los sentidos, el bien y el mal no son más que extrapolaciones a partir de las sensaciones individuales de placer y displacer. Un siglo más tarde, Renan va a ser un relativista, debido a su sentido histórico: como sus estudios científicos le han enseñado que los juicios de los hombres varían en el tiempo y en el espacio, esto es, en función del contexto, decide adaptarse a este estado de cosas. La ciencia, que se ocupa de lo verdadero y lo falso, ignora la categoría de lo relativo; los juicios, en cambio, que provienen de lo ético o de lo estético, no conocen lo absoluto.

El punto de partida de Renan está muy próximo al de la filosofía de las Luces. Al igual que a Helvecio, le gusta presentar su postura como el rechazo de dos puntos de vista contradictorios, e igualmente insatisfactorios. "La gran mayoría de los hombres [. . .] se divide en dos categorías; a igual distancia de las cuales, nos parece, se halla la verdad. 'Lo que vosotros buscáis, ya se encontró hace mucho tiempo', dicen los ortodoxos de todos los matices. 'Lo que vosotros buscáis, no se puede encontrar', dicen los positivistas prácticos (que son los únicos peligrosos), los políticos burlones, los ateos" ("Préface" a los *Dialogues et fragments philosofiques*, p. 554). Los ortodoxos se oponen, pues, a los positivistas; o bien, incluso, los dogmáticos a los escépticos. "El dogmatismo, que cree poseer la fórmula eterna de la verdad, el escepticismo, que niega la verdad", son dos guías igualmente engañosos ("L'avenir religieux des sociétés modernes", p. 278). Las críticas que dirige Renan contra los dogmáticos hubieran podi-

do ser formuladas por Voltaire: en nombre de la verdad, el cristianismo se lanzó a las peores persecuciones contra los disidentes; su reprobación de los "ateos" es igualmente la de un deísta: no se puede vivir sin un ideal.

Así, pues, Renan opta por rechazar estos dos extremos, superando su antinomia; pero, ¿cómo lo logra? "Rechazamos, tanto el escepticismo frívolo, como el dogmatismo escolástico: somos dogmáticos críticos. Creemos en la verdad, por más que no pretendamos poseer la verdad absoluta", escribe en *L'avenir de la science* (p. 1084). Pero, ¿en qué consiste esta filosofía crítica y a qué se parece la verdad no absoluta? Como respuesta, Renan nos propone una imagen. "Sin soñar en la perfección absoluta, la cual, tomando rigurosamente las cosas, sería la nada, es posible creer que la razón y la libertad tienen abierta ante sí una inmensa carrera. El problema de lo verdadero y lo justo es como el de la cuadratura del círculo, a la cual uno se puede aproximar tanto como quiera, pero a la que jamás se llega" ("L'avenir religieux. . .", p. 279).

Pero no puede contentarse con esta evocación de una verdad siempre aproximada; quiere precisar más, y ese deseo lo lleva a una nueva palabra clave, la de *relativo*, entendida en el sentido de "histórico" o "cultural": las verdades con las que se logra establecer la ciencia son siempre *relativas* respecto de una situación particular (lo cual, sin embargo, no las hace menos *absolutas*). "El gran avance de la reflexión moderna ha sido el de sustituir el concepto de absoluto por el de relativo", dice Renan en *L'avenir de la science* (pp. 873-874); y, en su primera lección en el Collège de France: "En todo perseguimos [. . .] lo relativo, en vez de lo absoluto. Según yo, en eso está el futuro, si en el futuro está el avance" ("De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation", p. 334). Así, pues, ha hecho suya esta fórmula del joven Auguste Comte (pero que para éste tenía otro sentido): "Todo es relativo, he ahí el único principio absoluto" (cf. *Système de politique positive*, t. IV, "Apéndice general", p. 11). Con ello, y a pesar de las declaraciones de principio, ya no se ve ninguna diferencia importante entre el relativismo de Renan y el escepticismo, o el positivismo, de que se quería apartar.

Se puede observar un ejemplo de este deslizamiento del "critiquismo" al "relativismo", en las justificaciones que da al género literario que escoge para exponer sus conceptos filosóficos: el diálogo, e incluso el drama. "La forma del diálogo me parece buena para esto, porque no tiene nada de dogmática y permite presentar sucesivamente las diversas faces del problema, sin que se esté obligado a llegar a

ninguna conclusión", escribe en el "Prefacio" a los *Dialogues philosophiques* (p. 551); y en el de los *Drames philosophiques*: "La forma del diálogo, en el estado actual del espíritu humano, es la única que, según yo, puede convenir para exponer ideas filosóficas. Las verdades de este orden no deben ser ni directamente negadas, ni directamente afirmadas, puesto que no pueden ser objeto de demostraciones. Lo que sí se puede hacer es presentarlas según sus diversas fases, mostrar su lado fuerte y su lado débil, la necesidad, las equivalencias" (t. III, p. 371).

El diálogo, efectivamente, no es dogmático, a menos que sea un monólogo enmascarado, como ocurre con ciertos diálogos platónicos. Pero lo que evoca Renan se parece, más que al diálogo, a la conversación. Es en ésta, en efecto, en la que las personas se contentan con escuchar las opiniones de los interlocutores, en espera de poder enunciar las suyas propias, sin preocuparse por acercar los puntos de vista: no se oyen afirmaciones sucesivas, ni es posible llegar a ninguna conclusión: nada se niega ni se afirma, sino que todo se *presenta*: con las posiciones se hace algo así como citarlas, sin que haya necesidad de adherirse a alguna de ellas y de argumentar en favor de esa adhesión. El diálogo, en cambio, se ve animado por la idea de una progresión posible en el debate, y no está hecho gracias a la yuxtaposición de muchas voces, sino a su interacción. (Y el proyecto mismo de ese libro es el de hacer oír los diálogos, y no las conversaciones). Ahora bien, es precisamente a una yuxtaposición, y a una indiferencia, a lo que Renan manifiesta haber llegado: "Antaño, cada quien tenía un sistema; en él vivía y en él moría; hoy recorremos sucesivamente todos los sistemas, o, lo que es aún mucho mejor, los comprendemos todos a la vez" (*Dialogues*, p. 552). "La filosofía, en el punto de refinamiento que ha alcanzado, se acomoda de maravilla a una modalidad de exposición donde nada se afirma, donde todo se induce, se funde, se opone, se matiza" (*Drames*, p. 372). Así, pues, nuestro refinamiento consistiría en ser indiferentes a todos los sistemas, a ver lo bien fundamentado que está cada punto de vista y, por ende, a no asumir ninguno de ellos.

Durante su primer viaje a Grecia, en 1865, Renan descubre lo que cree ser la encarnación tanto de la belleza como de la verdad; y, errando un día sobre la Acrópolis, formula una plegaria, o más bien, una profesión de fe, en la que dice, entre otras cosas: "Una filosofía perversa, sin duda, me ha llevado a creer que el bien y el mal, el placer y el dolor, lo bello y lo feo, la razón y la locura, se transforman los unos en los otros mediante matices tan indiscernibles como los del

cuello de una paloma. Entonces, no amar ni odiar absolutamente nada, se convierte en sabiduría. Si una sociedad, una filosofía o una religión hubieran poseído la verdad absoluta, esta sociedad, esta filosofía o esta religión hubiesen vencido a las otras y en estos momentos serían las únicas. Todos los que hasta ahora han creído tener la razón, se han equivocado; esto lo vemos claramente. ¿Podemos acaso, sin insensata fatuidad, creer que el futuro no nos juzgará en la misma forma que nosotros juzgamos al pasado?" (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, pp. 758-759). El relativismo es más consecuente: he ahí la sabiduría de Renan; la historia demuestra que la verdad absoluta, que la justicia perfecta no han existido; *en consecuencia* (y es esta transición la que carga aquí con el peso de la afirmación) bien y mal, razón y locura, no son más que categorías relativas. Lo cual lo lleva a encarar con serenidad el mundo, tal como se le presenta. "A decir verdad, en el estado de ánimo en que me encuentro, no hay nada ni nadie de los que yo sea adversario" (p. 877).

Una vida de sabio ha convencido a Renan que únicamente la ciencia guarda relación con la verdad, y, por ende, con lo absoluto; en cuanto a los valores, éstos son necesariamente relativos. "La palabra moral, ¿es aplicable a la forma que revestía la idea del bien en las antiguas civilizaciones árabe, hebraica, china, y a la que reviste aún entre los pueblos salvajes?" (*L'avenir de la science*, p. 869). Ciertamente no, y Renan no deja de recordarlo: "La propia moralidad siempre ha sido comprendida por esta raza [se trata aquí de los semitas] de una manera muy distinta a la que imaginamos" ("Le désert et le Soudan", p. 542). Pero Renan no quisiera que se confundiese su relativismo con el de los autores más antiguos: "No estoy haciendo aquí una de las objeciones banales, que tantas veces se han repetido desde la época de Montaigne y Bayle, y con la que se trata de establecer, mediante algunas divergencias o ciertos equívocos, que hay pueblos que han carecido del sentido de la moral" (*ibid.*). La diferencia está en que Renan no niega la existencia de un sentido de la moral —éste es el rasgo distintivo de la humanidad—, sino que se "contenta" con observar, de manera positiva y científica, que las distintas morales no poseen ningún contenido en común; y no va a ser él quien se preocupe por encontrárselo.

Lo que distingue también a Renan de Montaigne es la consecuencia que va a derivar de esa comprobación, para regir su propia conducta. "Incluso concibo que en el futuro la palabra moral pase a ser impropia y sea remplazada por otra. Para mi uso particular, yo la sustituyo de preferencia por el nombre de estética. Ante un acto, me

pregunto más bien si es bello o feo, antes que bueno o malo" (*ibid.*). " 'Sé bello, y entonces haz a cada instante lo que te inspire el corazón', he ahí toda la moral. Todas las demás reglas tienen defectos y son mentirosas en su forma absoluta" (p. 871). En un espíritu muy cercano al de Baudelaire, quien en la misma época trata de subordinar la ética a la estética, Renan quiere poner la exigencia de lo bello, en lugar de la del bien. ¿Puede concedérsele que no se trata más que de un cambio de nombre? Resulta difícil, a menos que de antemano se haya modificado el sentido: existe una belleza del mal, y es posible que se tenga que llegar a escoger entre la elegancia del gesto y su virtud. Lo cierto es que Renan no ignora esto; pero prefiere la "moralidad" del artista a la del ser virtuoso: "La inmoralidad trascendente del artista es, a su manera, moralidad suprema" (*Dialogues philosophiques*, t. I, p. 625). Y, en lo que le concierne, ha decidido regular su vida mediante este principio: "En lo que a mí toca, manifiesto que, cuando hago el bien [. . .] efectúo un acto tan independiente y tan espontáneo como el del artista que saca del fondo de su alma la belleza, para expresarla en el exterior [. . .]. El hombre virtuoso es un artista que realiza lo bello en una vida humana, de la misma forma que un escultor lo hace sobre el mármol, y como el músico lo hace por medio de sonidos" (*L'avenir de la science*, p. 1011). Ése es, hoy, su destino personal; y Renan está convencido de que será el de todos mañana.

El artista ha pasado a ser el modelo de hombre virtuoso. Pero, a su vez, la idea de belleza, ¿es absoluta o relativa? Renan, historiador, conoce la respuesta mejor que nadie: "La belleza de una obra no debe jamás ser considerada en forma abstracta e independientemente del medio en el que ha nacido" (p. 880). Las obras maestras del pasado no provocan admiración más que cuando nuestra mirada ha sido educada mediante la aportación de la historia; de otra manera, reina la comprensión errónea. Por lo demás, el juicio estético no es únicamente "histórico", en ese sentido de la palabra; es, además, individual, puesto que el artista saca la belleza "del fondo de su alma". Pero aquello que puede ser justificado en materia de estética —un relativismo histórico, e incluso individual— ¿acaso no conduce al absurdo en el campo de la ética? Tal es, sin embargo, la analogía en la que se apoya Renan. Barrès se lo va a agradecer: es Renan, dirá un día, "quien tanto hace por dar a nuestra nación el sentido de lo relativo" (*Scènes et doctrines du nationalisme*, t. I, p. 84).

RELATIVISMO Y POLÍTICA

Observemos durante un instante la expansión del relativismo en los escritos de esos dos epígonos que son, a finales del siglo XIX, Gustave Le Bon y Maurice Barrès. El fundamento del relativismo para Le Bon es, para empezar, cognoscitivo: los miembros de las diferentes culturas no viven en el mismo mundo, y para ellos todo es distinto. Le Bon no puede dejar de comprobar "la profundidad del abismo que separa el pensamiento de los diversos pueblos", y postula como axioma: "Las diferentes razas no pueden ni sentir, ni pensar, ni actuar de la misma manera, y, por ende, no pueden comprenderse" (*Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, p. 32). Así, al igual que Montaigne en sus peores momentos, Le Bon lleva al relativismo de los valores hasta a establecer una discontinuidad entre las subespecies de la humanidad.

Sobre este relativismo cognoscitivo se funda un relativismo moral. En efecto, para Le Bon, la moral no es otra cosa que la costumbre. "Nosotros tomamos este último término [moralidad], en el sentido de respeto hereditario a las reglas sobre las cuales descansa la existencia de una sociedad. Para un pueblo, tener moralidad es poseer ciertas reglas fijas de conducta, y no apartarse de ellas. Puesto que estas reglas varían según las épocas y los países, por ello mismo la moral parece ser cosa muy variable, y lo es, en efecto" (p. 29).

La relatividad de los valores, a su vez, conduce a una política aislada de toda referencia a ideales transculturales. "Lo más que se le puede pedir a un gobierno es que sea la expresión de los sentimientos y las ideas del pueblo al que está llamado a gobernar [. . .]. No existen gobiernos ni instituciones de los cuales se pueda decir que son absolutamente buenos o absolutamente malos. El gobierno del rey de Dahomey era probablemente un gobierno excelente para el pueblo que estaba llamado a gobernar; y la más sabia constitución europea hubiera sido inferior para este mismo pueblo" (p. 104). Ésta es la razón por la cual Le Bon se opone vigorosamente a la política colonial de Francia, que está fundada en la idea de identidad profunda de los pueblos y que, por ende, desemboca en la *asimilación*: ella es la que "conduce a todas las colonias francesas a un estado de lamentable decadencia" (p. 3). Uno de sus discípulos, Léopold de Saussure, va a escribir posteriormente una obra entera, *Psychologie de la colonisation française*, para abogar en favor, no de la descolonización, por supuesto, sino de otra política colonial, respetuosa de las diferencias, y que conduzca a un estado de *asociación* (volveremos sobre

esto). Las razones que instan a Le Bon a rechazar esta unidad de ideales son siempre "científicas": "Equivaldría esto a tratar de persuadir a los peces de que vivan en el aire, bajo el pretexto de que la respiración aérea es la que practican todos los animales superiores" (p. 104). Pero, ¿las "razas" humanas son realmente asimilables a las especies animales?

El juicio que lleva a Le Bon a la relatividad de los valores es ambiguo. Por un lado, no puede dejar de regocijarse ante lo que le parece un triunfo de la ciencia, y admira "la muy justa reflexión de un escritor moderno respecto de que 'el sentido de lo relativo domina el pensamiento contemporáneo' ", o la declaración de un ministro de instrucción pública, según la cual "la sustitución de las nociones abstractas por las ideas relativas [. . .] es la mayor conquista de la ciencia" (p. 163). Pero, por otro lado, una civilización que ya no cree que sus valores son absolutos (que ha roto con el etnocentrismo —única forma de universalismo que para Le Bon es concebible— es una civilización debilitada. "El verdadero peligro para las sociedades modernas reside precisamente en que los hombres han perdido toda confianza en el valor de los principios sobre los cuales descansan dichas sociedades" (*ibid*), lo cual conduce a Le Bon a reconocerle un mérito a la doctrina política hacia la cual, por cierto, siente el mayor menosprecio: el socialismo. "Si el futuro parece pertenecer a esas doctrinas socialistas que condena la razón, ello se debe justamente a que son las únicas cuyos apóstoles hablan en nombre de verdades que proclaman absolutas" (pp. 163-164). El drama del relativismo es que representa a la vez un grado superior de civilización, aquel al que se accede gracias a que se expande la razón, y uno inferior, que depende de que una forma tal de civilización sea más débil que aquellas que creen en lo absoluto; es la fuerza misma la que engendra la debilidad.

Finalmente, es mediante el relativismo como fundamenta Le Bon su rechazo del ideal igualitario. Las clases, los sexos, los pueblos, son todos diferentes; ¿de qué sirve imponerles una finalidad idéntica, como quieren hacer los socialistas? "La idea igualitaria sigue aún creciendo. En su nombre, el socialismo, que al parecer pronto estará al servicio de la mayor parte de los pueblos de Occidente, pretende asegurar su bienestar. En su nombre, la mujer moderna, olvidando las diferencias mentales profundas que la separan del hombre, reclama los mismos derechos, la misma instrucción que él y terminará, si triunfa, por hacer del europeo un nómada sin hogar y sin familia" (p. 3).

Para Maurice Barrès, a fin de cuentas, ninguna cuestión puede recibir respuesta absoluta. "La aseveración de que una cosa es buena y verdadera siempre ha tenido necesidad de ser precisada mediante una respuesta a la siguiente pregunta: ¿con respecto a qué es esta cosa buena o verdadera?" (*Scènes*, t. I, p. 64). La respuesta que todo nacionalista consecuente dé a esta pregunta será, evidentemente: con respecto a mi nación. "El nacionalismo ordena que todo se juzgue con respecto a Francia" (t. II, p. 177). La verdad, la justicia, la razón, no existen fuera de las naciones. "El conjunto de esas relaciones justas y verdaderas entre objetos dados y un hombre determinado, el francés, son la verdad y la justicia francesa; encontrar esas relaciones, es la razón francesa" (t. I, p. 13). A cada nación su verdad. "La verdad alemana y la inglesa no son, en absoluto, la verdad francesa, y nos pueden envenenar" (t. I, p. 96). A cada nación su concepción de justicia. "El relativismo trata de distinguir los conceptos [de justicia] propios de cada tipo humano" (t. I, p. 68). Ésta es una exigencia a la vez ética y científica. "La sociedad no sería ya inteligible, si se desconociera el relativismo universal. Nosotros, que comprendemos el papel que desempeñan las leyes en un país, esperamos de los tribunales, no la *verdad absoluta*, sino la *verdad judicial*" (t. I, p. 38). Así, pues, todo es relativo. . . ¡salvo el relativismo, que es "universal"!

Es en sus comentarios sobre el caso Dreyfus, donde Barrès va a hacer el mayor uso de la referencia relativista. "Jamás se ha sentido mejor la necesidad del relativismo, que en el curso de este asunto Dreyfus, que es, en lo profundo, una orgía de metafísicos" (t. I, p. 84). Entendamos que no es posible juzgar el caso en nombre de una justicia abstracta, sino únicamente en función de los intereses de Francia. Si se demuestra que Dreyfus es culpable, el ejército francés sale fortalecido: esto es bueno para Francia. Si, por el contrario, se demuestra que es inocente, ello desacredita al ejército y perjudica a la nación. Conclusión: cualquiera que sea la verdad "absoluta", la justicia *francesa* exige que Dreyfus sea condenado. Aun cuando Dreyfus sea inocente, los partidarios de Dreyfus son forzosamente culpables. "Su confabulación divide y desarma a Francia, y se alegran de ello. Por más que su protegido fuese inocente, ellos seguirían siendo criminales" (t. I, p. 138). Y la absolución final de Dreyfus, para Barrès no es más que una nueva lección de relativismo: el 12 de julio de 1906, al día siguiente de la anulación del proceso de Rennes que condenaba a Dreyfus, Barrès declara ante la Asamblea nacional: "Dreyfus ha sido un traidor durante doce años en virtud de una verdad judicial. [. . .] Desde hace veinticuatro horas, y merced a una

nueva verdad judicial, es inocente. Señores, ésta es una gran lección, no digo de escepticismo, sino de relativismo, que nos invita a moderar nuestras pasiones" ("Intervention à la Chambre", pp. 572-573).

Pero el relativismo interviene aún de otra manera en el caso Dreyfus. El individuo, según Barrès, nada puede hacer, no hace más que traducir al exterior los instintos de la raza. Y así, dice de Dreyfus: "He ahí formas de pensar y de decir, propias para exasperar a los franceses pero, para él, de lo más naturales, sinceras y que se pueden llamar innatas" (*Scènes*, t. I, p. 160). Puesto que los propios valores éticos son producto del carácter nacional, lo que resulta odioso para un francés no lo es para un judío, y viceversa. En última instancia, Barrès encuentra más excusas para Dreyfus de las que encontraría un universalista; llega incluso a preguntarse si es legítimo juzgar a alguien a quien no se puede hacer responsable de sus actos, puesto que éstos le son dictados por su raza. "Exigimos en este hijo de Sem, los bellos rasgos de la raza indoeuropea" (t. I, p. 153). "Si fuésemos inteligencias desinteresadas, en vez de juzgar a Dreyfus según la moralidad francesa y conforme a nuestra justicia, como a un igual, reconoceríamos en él al representante de una especie diferente" (t. I, p. 167). Más que a la justicia, Dreyfus compete a la etnología, si no es que a la zoología: ilustra el comportamiento de otra especie humana, los judíos, a cuyo respecto nosotros realmente no tenemos el derecho de emitir un juicio. "No lo someteríamos a la picota expiatoria de la isla del Diablo, pero, como testigo viviente, como una lección de cosas, lo colocaríamos cerca de una cátedra de etnología comparada" (t. I, p. 167). Así, el relativismo se convierte en el resultado lógico del determinismo.

Los enemigos, aquí, son los intelectuales imbuidos del espíritu de las Luces; la causa de ello es su fe en la unidad del género humano. Lo que es preciso combatir es "el espíritu humanitario" (t. I, p. 28), que tiene la "pretensión insensata de imponer la unidad y la inmovilidad al mundo" (t. II, p. 253). Estos intelectuales "creen civilizarnos", sirviéndose de una noción abstracta de civilización; al hacerlo ignoran las tradiciones nacionales y "contradicen nuestra propia civilización" (t. I, p. 102): la palabra "civilización", para Barrès, no tiene sentido más que en plural.

Para combatir eficazmente a quienes promueven el universalismo, es preciso atacar su garante filosófico, que es el concepto kantiano de la moral. "Los teóricos de la Universidad, embriagados por un kantismo malsano [. . .] repiten [. . .]: 'Debo comportarme *siempre* en tal forma, que pueda querer que mi acto sirve de *regla univer-*

sal'. Nada de eso, Señores; abandonad las grandes palabras *siempre* y *universal* y, puesto que sois franceses, preocupaos por actuar según el actual interés francés", (t. I, p. 37). Todo valor está determinado espacial y temporalmente; en consecuencia, es preciso renunciar al universalismo ilusorio y mantener, en cambio, las tradiciones regionales y nacionales; hay que combatir "ese kantismo de nuestras clases [que] pretende pautar al hombre universal, al hombre abstracto, sin tomar en cuenta las diferencias individuales" (t. I, p. 60).

Si Barrès condesciende alguna vez a sostener el principio de igualdad, no lo hace en forma alguna en nombre del universalismo, de la unidad del género humano, sino, muy al contrario, en nombre de la diferencia: los pueblos son iguales en su incompatibilidad, cada uno tiene el derecho a estimar que es el mejor, juzgándose con ayuda de instrumentos derivados de sus tradiciones, y en esto —pero únicamente en esto— cada uno es semejante a todos los demás. Tal debería ser la postura relativista coherente. Pero, por supuesto, esta perspectiva igualitaria no es más que una concesión provisonal hecha a los adversarios, puesto que lo cierto es que resulta imposible elevarse a un punto de vista comparativo que esté por encima de toda determinación nacional. Después de hablar de los valores franceses, Barrès llega a la siguiente conclusión: "Excitado por tales verdades, alzo la voz y grito que son válidas, tanto para los extranjeros, como para mis compatriotas, y al hacerlo así no menosprecio ninguna nacionalidad, pero mi deber está hacia mis iguales" (t. I, p. 136). El hecho de que todos sean iguales en abstracto, no me impide escoger mi bando. El relativismo de Montaigne permitía a su autor echar una mirada desengañada sobre su propia sociedad. El de Barrès —aunque es preciso decir que se trata de un relativismo de la especie nacionalista— le sirve para poder rechazar mejor a los otros.

Así, pues, se puede estar en contra de la igualdad entre uno mismo y los otros, de dos maneras muy distintas. La Bruyère cree en la unidad del género humano y, por consiguiente, ve a todos los hombres iguales que a los franceses; sólo que los demás no se aproximan al ideal (de los franceses) tanto como los propios franceses: se trata, pues, de una desigualdad de hecho, que proviene de la manera misma en que se plantea el problema. En cuanto a Le Bon o Barrès, éstos piensan que los hombres son diferentes entre sí: la igualdad queda descartada de derecho, como ideal. Esto no impide que unos y otros sigan siendo etnocentristas, y que prefieran a los franceses, o a los europeos, por encima de los dahomeyanos, los siameses o los japoneses.

Se puede decir que, en nuestra época, corremos más riesgo de extraviarnos siguiendo a Barrès que a La Bruyère. El relativismo de los valores, cultural o histórico, se ha vuelto lugar común de nuestra sociedad; con frecuencia va acompañado de la afirmación, si bien no de que pertenecemos a especies o subespecies diferentes, sí cuando menos de que es imposible, por principio, la comunicación entre culturas. Y la xenofobia contemporánea corresponde perfectamente con el llamado "derecho a la diferencia": un relativismo del todo coherente puede exigir que todos los extranjeros regresen a sus respectivos países, a vivir en medio de los valores que les son propios.

LÉVI-STRAUSS

EL HORIZONTE RELATIVISTA

La etnología es una disciplina moderna, de la cual se puede decir que es precisamente la diferencia entre culturas la que constituye su objeto de estudio. La elección de una actitud respecto de la oposición universal-relativo es inevitable. ¿Es, empero, sencillo establecerla? Con objeto de ilustrar las dificultades inherentes a cualquier esfuerzo hecho al respecto, partiré de la obra del más influyente de los etnólogos franceses, Claude Lévi-Strauss.

Para empezar, se puede comprobar que, en sus enunciados más generales y programáticos, tales como la lección inaugural en el Collège de France, Lévi-Strauss afirma la vocación universalista de la etnología. Recuerda, a este propósito, la existencia de una tradición en la etnología francesa, cuyo pionero es Marcel Mauss: es apelando a este último como Lévi-Strauss define el "objetivo último" de la etnología, a saber, el de "alcanzar ciertas formas universales de pensamiento y de moralidad" (*Anthropologie structurale deux**, p. 36 [29]), y formula la pregunta que siempre se ha planteado: "la de la universalidad de la naturaleza humana" (p. 35 [28]). Se reconocen aquí el vocabulario y las aspiraciones de la filosofía de las Luces: existe una "naturaleza humana", constante y universal, que se manifiesta, tanto en las formas de pensamiento y de conocimiento (el establecimiento de lo verdadero y lo falso), como en las de juicio (la búsqueda del bien y del mal). En un espíritu siempre bien clásico, Lévi-Strauss parece atribuir un lugar dominante a lo universal: "las diferencias superficiales entre los hombres cubren una profunda unidad" (p. 75 [60]); y, tradicionalmente, la profundidad es más apreciada que las superficies. Una descripción apenas menos valorizada, pero más concreta, presenta así la relación entre los dos: "En nuestro planteamiento se insiste en que los hombres, siempre y en todas partes, han emprendido la misma tarea asignándose el mismo objetivo y que, en el curso de su devenir, únicamente los medios han diferido" (*Tristes*

* Edición en español: México, Siglo XXI, 1990, 7ª ed. Las referencias correspondientes a esta edición, se anotan entre corchetes. [E.]

tropiques, p. 354). Si se combina esta fórmula con la anterior, se observa que los fines corresponden a la profundidad y los medios a la superficie, lo cual es un argumento en favor de la unidad; se podría señalar también que este objeto y esta tarea son, antes que elementos de lo real observable, construcciones del espíritu, e hipótesis necesarias para comprenderlo.

Y sin embargo, apenas esbozado este orden jerárquico de lo universal y lo particular, parece invertirse, y esto de manera tanto más desconcertante cuanto que estamos tratando con el portavoz, no de cualquier ciencia humana, sino precisamente de la etnología, esto es, de la disciplina que tiene como objeto las sociedades particulares, "una disciplina", dice Lévi-Strauss, "cuyo fin primordial, si no es que único, es el de analizar e interpretar las diferencias" (*Anthropologie structurale*, p. 19). No se trata aquí de negar la existencia de rasgos comunes más allá de las diferencias, sino de proceder a una especie de repartición de las tareas: a unos lo semejante, a los otros lo diferente. "Porque son universales, afirma acerca de ciertos rasgos humanos, esos caracteres competen al biólogo y al psicólogo; la función del etnógrafo consiste en describir y analizar las diferencias que aparecen en la manera como se manifiestan en las diversas sociedades, y la del etnólogo en dar cuenta de ellas" (p. 18). Lo universal se le niega aquí a la etnología *por definición*: un rasgo, desde el momento en que es universal, se convierte en psíquico o biológico, y ya no es un rasgo social. Una opción de esta índole cuenta con la ventaja de la simplicidad; ¿pero acaso no indica que se ha decidido a priori en cuanto a la naturaleza de lo que se trata de estudiar?

La finalidad última de la etnología, nos decía Lévi-Strauss, es la de alcanzar las formas universales del espíritu humano; pero su fin primordial (olvidemos lo de "único", ya que de otra manera no se podría llegar más lejos) es, aquí, conocer las diferencias. ¿No es una manera algo singular, la de ir hacia un objetivo pasando primero por su contrario? Por lo demás, Rousseau había formulado ya esta recomendación, y Lévi-Strauss está dispuesto a apegarse a ella, de la misma manera que da la impresión de hacer suya una concepción de lo universal de inspiración leibniziana de la observación de los hechos particulares, se deducirán las propiedades generales, a partir de las cuales se edificará un inmenso repertorio, de suerte que cada hecho aparezca en él como una combinación, entre otras posibles, de esos hechos generales y elementales. Tal es, en efecto, el proyecto estructural: "la antropología se afana en constituir, escribe Lévi-Strauss, el inventario general de las sociedades", y los datos observables ya

no son, entonces, más que "el equivalente de otras tantas elecciones que cada sociedad parece hacer" (*Anthropologie structurale deux*, p. 20 [16]). No observamos más que lo particular; pero no lo comprendemos más que pasando por lo general.

Aquí, no estamos ya del todo en la oposición entre fin y medios; empero, a pesar de algunas vacilaciones y dudas, se puede decir que estamos frente a un proyecto en el que predomina lo universalista. Sin embargo, no hay la certeza de que Lévi-Strauss desee apegarse a él. Cualesquiera que sean los objetivos últimos y las estructuras profundas, de lo que los etnólogos se ocupan es de las diferencias entre sociedades; inevitablemente, este hecho influye su posición en el sentido del relativismo. La primera universalidad a la que renuncia Lévi-Strauss es la del juicio moral. Si verdaderamente hubiera "formas universales de la moralidad", debería ser posible emitir juicios comparativos sobre cada una de las culturas que se encuentran y, sin embargo, aun cuando conserva el inventario de propiedades abstractas, común a todas las culturas, Lévi-Strauss le niega a la etnología todo derecho al juicio. "Será preciso admitir que, dentro de la gama de posibilidades que está abierta a las sociedades humanas, cada una ha hecho una cierta elección, y que esas elecciones no son comparables entre ellas: son equivalentes" (*Tristes tropiques*, p. 346). Por consiguiente, nos encontramos en "la imposibilidad de alcanzar un criterio filosófico o moral para decidir el valor respectivo de las elecciones que condujeron a cada una de ellas a quedarse con ciertas formas de vida y pensamiento renunciando a otras" (*L'homme nu*,* p. 569 [575]). La cordura quiere que las aceptemos sin juzgar: "Ninguna sociedad es fundamentalmente buena; pero tampoco absolutamente mala; todas ofrecen ciertas ventajas a sus miembros, tomando en cuenta una iniquidad cuya importancia parece ser aproximadamente constante" (*Tristes tropiques*, p. 347). Quienes no piensan así, caen "en el absurdo que hay en declarar una cultura superior a otra" (*Anthropologie structurale deux*, p. 413 [332]).

He aquí que el programa universalista general se afirma portador de un relativismo ético radical: toda sociedad es imperfecta, ninguna es mejor que otra y, en consecuencia, el totalitarismo —para tomar un ejemplo extremo— vale lo mismo que la democracia. Esto es también lo que sugiere la famosa comparación de las culturas con los trenes en movimiento: no existe un punto fijo —esto es, fuera de la cultura— a partir del cual podamos juzgar a los otros. Tenemos

* *Mitológicas IV. El hombre desnudo*, México, Siglo XXI, 1987, 4ª ed.

la impresión de que una cultura *se desarrolla*, creyendo que con ello emitimos un juicio objetivo referente a ella; en realidad, lo único de lo que somos testigos es de que se mueve en la misma dirección que nosotros. O bien, por el contrario, creemos que tal otra cultura está *estancada*: y también entonces, en una ilusión de óptica, no designamos más que la diferencia de dirección entre nuestro movimiento y el suyo. Es al llegar a este punto de la argumentación cuando Lévi-Strauss recurre a la imagen "que se emplea para explicar los primeros rudimentos de la teoría de la relatividad. A fin de mostrar que la dimensión y la velocidad de desplazamiento de los cuerpos no son valores absolutos, sino funciones de la posición del observador, se recuerda que, para un viajero sentado junto a la ventanilla de un tren, la velocidad y la longitud de los otros trenes varían según se desplacen en igual sentido o en sentido opuesto. Pues bien, todo miembro de una cultura es tan estrechamente solidario de ella como aquel viajero ideal lo es de su tren" (*Anthropologie structurale deux*, pp. 396-397 [319]). Todo es cuestión del punto de vista: si emitimos juicios, es porque estamos interesados. "La riqueza de una cultura, o de la evolución de una de sus fases, no existe en calidad de propiedad intrínseca: está en función del punto en que se encuentra el observador en relación con ella, de la cantidad y la diversidad de intereses que en ella tenga invertidos" (*Le regard éloigné*, p. 30). He aquí que hemos regresado a Helvecio.

La imagen de los trenes en movimiento, posiblemente es buena para identificar algunos de los elementos de la teoría de la relatividad en física; pero, ¿basta para justificar el relativismo ético? En cierto sentido, es, en efecto, absurdo dar un orden jerárquico a las culturas, puesto que cada una de ellas es un modelo del mundo (de la misma manera, sería absurdo, en un sentido, ordenar jerárquicamente las lenguas). Pero, habría que agregar de inmediato, eso no nos impide, en absoluto, identificar el bien y el mal y, en consecuencia, comprobar, eventualmente, que tal o cual sociedad es, en cierto momento de su historia, globalmente condenable (como es el caso de las sociedades totalitarias). Por otro lado, ¿acaso el individuo es verdaderamente prisionero del tren de la cultura en la que ha crecido, sin ninguna posibilidad de dar marcha atrás (e incluso de saltar del tren)? Aquí, Lévi-Strauss hace gala de un determinismo cultural cuya rigidez nada tiene que envidiarle a la del determinismo racial que acariciaba Gobineau, y que tendremos ocasión de observar más adelante. Resulta esencial que reconozcamos que se pueden comprender culturas distintas a las nuestras y, por ende, que es posible comunicarse

con sus naturales. Esta experiencia de *alejamiento* respecto de las costumbres y los valores propios de la sociedad de uno, ¿acaso no caracteriza a la misma etnología? Pero no nos adelantemos.

Olvidemos por un instante el "objetivo último" de la etnología, que antes ha establecido Lévi-Strauss y mejor, preguntémonos en qué medida su praxis nos aduce la prueba de la viabilidad de su sistema. ¿Se abstiene acaso, como nos lo recomienda, de todo juicio transcultural? Las opciones que operan las sociedades no se prestan a la comparación, nos dice. Y sin embargo, el etnólogo por más generalizador que es, no puede evitar del todo hacer comparaciones y establecer tipologías. Pero, ¿podría ser que, al comparar, lograra evitar los juicios y permanecer moralmente neutro? Tomemos como ejemplo su oposición entre sociedades tradicionales y sociedades modernas. La ausencia de escritura en aquéllas, y su presencia en éstas, lo obligan a observar una diferencia en la naturaleza misma de las relaciones humanas. Lo que él llama "la contribución más importante de la antropología a las ciencias sociales", es el hecho de que ésta ha introducido "esta distinción capital entre dos modalidades de existencia social: un género de vida que en el origen se percibe como tradicional y arcaico, que ante todo es el de las sociedades auténticas; y formas de aparición más reciente, entre las cuales el primer tipo ciertamente no está ausente, pero en las que grupos imperfecta e incompletamente auténticos se hallan organizados en el seno de un sistema más vasto que en sí mismo se encuentra marcado por la inautenticidad" (*Anthropologie structurale*, pp. 402-403). Pero, oponer así a las dos formas de sociedad, ¿es acaso distinto de compararlas? Y calificar a una de auténtica y a la otra de inauténtica, ¿no es, por ventura, juzgar?

Otro ejemplo, a propósito del cual "la antropología estructural encontraría su más alta justificación" es el de la distinción entre sociedades "calientes" y sociedades "frías"; el papel de la etnología sería ahora el de identificar y preservar las formas sociales, propias a los unos pero no a los otros, formas que "corresponderían a una oportunidad permanente del hombre, sobre lo cual la antropología social, sobre todo en las horas más sombrías, tendría la misión de velar" (*Anthropologie structurale deux*, p. 42 [34]). Pero, ¿podrá decirse que una misión de esta índole no implica ningún juicio transcultural, ninguna elección moral? ¿Realmente habrá logrado Lévi-Strauss sustraerse al absurdo contra el que nos quería prevenir? Es necesario constatar que su relativismo ético no es más que otra declaración de principio, que no va seguida de su puesta en práctica: Lévi-Strauss,

como cualquier otro, no puede dejar de emitir juicios. Más exactamente —y en esto se parece a Montaigne en mayor medida que a ningún otro de sus grandes predecesores— parte de un relativismo que, por radical que sea, no le impide hacer elogio de las sociedades primitivas y criticar la nuestra; profesa el relativismo pero practica el primitivismo —es decir, una jerarquía absoluta de los valores, aunque no sea la que más comúnmente adopta nuestra sociedad.

CRÍTICA DEL HUMANISMO

De hecho, lo que hace Lévi-Strauss es someter al mundo occidental moderno, tal como se constituyó después del Renacimiento, a una crítica discreta pero firme. El núcleo criticable de la tradición occidental podría ser designado mediante el término de "humanismo".

Cierto es que Lévi-Strauss no siempre emplea esta palabra de manera peyorativa. A veces, toma de ella sólo el sentido específico de "humanidades" escolares, esto es, del estudio del griego y el latín; ese "humanismo" es entonces una primera forma de estudio de las culturas distintas de la nuestra, y la etnología no es más que la expansión universal, el resultado lógico de ese antiguo humanismo. Pero aun cuando usa el vocablo en ese sentido tan particular, se sigue sintiendo en Lévi-Strauss el elemento crítico. "Sólo entonces pudo la antropología afirmarse como lo que es: una empresa que renueva y expía el Renacimiento, para extender el humanismo a la medida de la humanidad" (*Anthropologie structurale deux*, p. 44 [35]). Renueva y expía: curiosamente, si bien el primer término indica la continuidad y presupone que se mantiene el proyecto antiguo, pero que se lo extiende más allá de los "límites de nuestro humanismo mezquino" (p. 65 [53]), el segundo testimonia, por el contrario, que ese mismo proyecto era un pecado, más que una bendición.

Lo que Lévi-Strauss le reprocha al humanismo del Renacimiento que, por lo demás, no es sino el desenlace del humanismo cristiano, no es, pues, el mero hecho de haber restringido el patrón de lo humano a las culturas europeas y el de haber ignorado o menospreciado las culturas de los demás continentes: un reproche de esta índole seguiría siendo compatible con el proyecto del propio humanismo, ya que mostraría simplemente que las realizaciones de éste no han estado a la altura de sus ambiciones iniciales. Los humanistas del Renacimiento o del siglo XVIII se creían universalistas, cuando lo cier-

to es que su horizonte terminaba en los confines de Europa; pero se pueden hacer retroceder esos límites, sin cambiar el proyecto fundamental. Lo que nosotros tenemos que expiar no es esa falta de extensión universal, que, en suma, no requeriría más que una corrección cuantitativa; es otro tipo de estrechamiento, "vertical", si así se le puede llamar, y ya no "horizontal": y es que son los seres humanos, excluyendo a todas las demás especies vivientes, los que sirven de medida para todas las cosas, de razón de ser y de finalidad para toda actividad humana. El humanismo —y en esto su nombre no ha sido usurpado— ha querido organizar el mundo alrededor del hombre: he ahí su pecado o, más simplemente, su error.

Dentro de un espíritu cercano al de otros críticos de la modernidad (que a veces recuerda a Heidegger y otras se asemeja a los manifiestos de los ecologistas), Lévi-Strauss critica, en efecto, ante todo, la separación entre el hombre y la naturaleza, y la sumisión de ésta a aquél. "Al aislar al hombre del resto de la creación, al definir con demasiada estrechez los límites que lo separan de ella, el humanismo occidental heredado de la Antigüedad y del Renacimiento, lo ha privado de un talud protector" (*Le regard éloigné*, p. 46). La civilización occidental no ha favorecido más que el perfeccionamiento del control puramente técnico de las fuerzas de la naturaleza, "se ha consagrado, desde hace dos o tres siglos, a poner a disposición del hombre medios mecánicos cada vez más poderosos" (*Anthropologie structurale deux*, p. 398 [321]). Es este estado de cosas el que Lévi-Strauss no invita a poner en tela de juicio.

Así, pues, no resulta abusivo decir que Lévi-Strauss se considera como portador de una ideología antihumanista. Indudablemente, a él mismo no le gustan las connotaciones algo agresivas de esta etiqueta, pero tampoco quiere dejar de confirmar la dirección del compromiso que ha adquirido. "A menudo se me ha reprochado que soy antihumanista", dice en una entrevista con Jean-Marie Benoist. "Yo no creo que esto sea cierto. Contra lo que yo me he rebelado, y cuyo efecto nocivo resiento profundamente, es esta especie de humanismo desvergonzado que proviene, por un lado, de la tradición judeocristiana y, por el otro, en forma más cercana a nosotros, del Renacimiento y el cartesianismo, que hacen del hombre un amo, un señor absoluto de la creación" ("Entretien", p. 4). Desvergonzado o no, éste es el único humanismo del que se dispone en la tradición occidental; estar contra esta "especie" de humanismo, equivale a estar en contra de la única doctrina a la que en Europa, con justa razón, se le haya dado alguna vez tal nombre.

Lévi-Strauss —y éste es el lado heideggeriano de su crítica— hace responsable a Descartes de esta revolución antropocéntrica. Esto es banal; lo que ya no lo es tanto, es que quiera poner a la tradición contraria, la antihumanista, bajo la bandera de Rousseau, "cuando exponiendo las lacras de un humanismo decididamente incapaz de fundar en el hombre el ejercicio de la virtud, el pensamiento de Rousseau puede ayudarnos a rechazar una ilusión cuyos funestos efectos estamos, por desdicha, en condiciones de observar en nosotros mismos y sobre nosotros mismos" (*Anthropologie structurale deux*, p. 53 [43]). "Es en verdad el fin del *cogito* lo que así proclama Rousseau" (p. 50 [41]). El acercamiento con Rousseau (esencialmente con el Rousseau naturalista y autobiógrafo) quizá permite a Lévi-Strauss expresar mejor su pensamiento; pero es preciso decir que raya en el contrasentido cuando interpreta el pensamiento de Rousseau, el cual es inseparable de la tradición humanista (y, aún más: esta última es hoy inconcebible sin la aportación de Rousseau). Es decididamente en el hombre, en la universalidad humana, en lo que el Vicario saboyano, portavoz de Rousseau, fundamenta el ejercicio de la virtud (y el Vicario, como se ha escrito, mucho le debe a Descartes); pero lo cierto es que para convertir a Rousseau en el padre del antihumanismo, es preciso ignorar, no solamente el *Émile* y el *Contrat social*, sino también las *Confessions* y los *Dialogues*.

Este humanismo occidental estrecho, amalgama desventurada del cristianismo (la unidad del género humano) y el cartesianismo (el hombre en la cima de la naturaleza), es el culpable de todas las desgracias que se han abatido sobre el mundo desde hace ciento cincuenta años. "Todas las tragedias que hemos vivido, primero con el colonialismo, después con el fascismo y, finalmente, con los campos de exterminio, se inscriben, no en oposición o en contradicción con el pretendido humanismo bajo la forma en que lo practicamos desde hace varios siglos, sino, diría yo, casi como su prolongación natural" ("Entretien", p. 4). Esta continuidad secreta se explica así: una vez que se ha establecido una frontera tajante entre los seres humanos y las demás especies vivientes, y se admite que, en caso necesario, éstas podrían ser sacrificadas por aquéllos, ya no hay que dar más que un paso para dividir a la propia especie humana en varias categorías, y admitir que la inferior puede ser sacrificada en beneficio de las superiores. He ahí como el colonialismo del siglo XIX y el fascismo del XX son los hijos naturales del humanismo. El totalitarismo comunista no escapa a la misma explicación: "La ideología marxista-comunista y totalitaria no es más que una artimaña de la

historia para fomentar la occidentalización acelerada de pueblos que se habían quedado fuera hasta una época reciente" (*ibid.*).

Esas consideraciones son, sin duda, marginales en la obra de Lévi-Strauss y, probablemente, no es por azar que figuren en una entrevista, y no en una obra escrita por él. No obstante, siguen siendo perfectamente coherentes con los principios antihumanistas, que también están presentes en otras partes; y les dan un sentido concreto a propuestas más generales. Es por ello que si se las ponen en tela de juicio se puede, a la vez, arrojar dudas sobre los principios mismos.

Ignorar la oposición entre totalitarismo y democracia, en nombre de los efectos comunes de la industrialización o de la urbanización (como también lo hace Heidegger), se justifica en una escala temporal geológica; pero no si la medida es una vida humana. Las piedras y las plantas, probablemente sufren igual bajo una tiranía que bajo una democracia y, desde ese punto de vista, la una no es más que la añagaza que la historia le pone a la otra; pero no se puede decir lo mismo desde el punto de vista de los seres humanos, ya que éstos están obligados a vivir en el interior o en el exterior de un Estado totalitario. Decir que el fascismo hitleriano y el exterminio masivo de judíos que llevó a cabo, son una consecuencia "casi natural" del humanismo, no implica, tan sólo, que se ignoren o se rechacen los orígenes ideológicos del fascismo en el *antihumanismo* en el siglo XIX (en Francia, el racismo de Gobineau, de Renan o de Vacher de Lapouge sobre los que volveremos), sino también que se cultive voluntariamente la paradoja lógica, puesto que hay quien se complace en deducir la tesis de la *desigualdad* de los hombres, a partir de la de su *igualdad*. En fin, atribuir la expansión colonial o la "repartición del África" al programa humanista de exportación de las Luces, no es más que tomar por bueno aquello que no era más que propaganda: una tentativa, la mayoría de las veces torpe, de revocar la fachada de un edificio que se construyó con intenciones muy diferentes. Las razones de la conquista colonial son políticas y económicas, más que humanitarias; si es preciso buscarle un principio general único, éste sería el nacionalismo el cual, como bien lo vio Rousseau, es incompatible con el humanismo (sobre esto volveremos también).

Sin embargo, "antihumanismo" no designa más que la vertiente de crítica a la doctrina; si se quisiera identificarla positivamente, tal vez debería hablarse de "naturalismo". Lo cierto es que Lévi-Strauss quiere que el "hombre" vuelva a su categoría, que encuentre un lugar —más modesto que el que ha querido ocupar desde el Renacimiento— en medio de las demás especies vivientes, dentro de un or-

den natural general (aquí, estamos más cerca de los ecologistas que de Heidegger). A la postre, se puede conservar el nombre de "humanismo", siempre y cuando se le haya cambiado el sentido: hay que aspirar, dice Lévi-Strauss, a "un humanismo cuerdamente concebido, que no comience por sí mismo, sino que haga al hombre un lugar razonable en la naturaleza, en vez de que éste se instituya como dueño de ella y la saquee" (*Le regard éloigné*, p. 35). El hombre respetará entonces todas las formas de vida, y no solamente la suya. Pero podemos preguntarnos si esta denominación —humanismo— sigue siendo utilizable. "A la definición del hombre como ser moral, escribe Lévi-Strauss, se la sustituye —por ser su carácter más manifiesto— por la del hombre como ser viviente" (p. 374). Pero es obvio que lo "viviente", no basta para caracterizar al hombre, puesto que es un rasgo que comparte con las hormigas; así, pues, no se trata de una nueva definición de lo humano, sino de remplazar al ser humano por el ser viviente. Podríamos plantearnos la siguiente pregunta: ¿lo tenue de la frontera entre lo humano y lo inhumano, no presentará el riesgo de favorecer la separación entre grupos humanos? "¿Dónde detenerse?", se preguntaba Renan en el curso de una reflexión similar. "El animal tiene también sus derechos. El salvaje de Aristóteles, ¿posee los derechos del hombre o los del animal?" (*Dialogues philosophiques*, p. 607).

Así, puede parecer un poco sorprendente el intento que hace Lévi-Strauss de encontrar un nuevo fundamento de los derechos del hombre, que permita ahorrarse el concepto de "hombre", y que sería el derecho a la vida. "Se le presenta a Francia una ocasión única, escribe en respuesta a una encuesta parlamentaria, para asentar los derechos del hombre sobre bases que, salvo durante algunos siglos por lo que toca a Occidente, fueron explícita o implícitamente admitidas en todos los lugares y en todas las épocas" (*Le regard éloigné*", p. 377). Pero no es más que durante estos cuantos siglos, y gracias al Occidente, cuando, en sentido estricto, se ha podido plantear la cuestión de los derechos del hombre; y con razón: es solidaria de la ideología humanista. La nueva "base" para los derechos del hombre, que imagina Lévi-Strauss, consiste en negar su pertinencia y en diluirlos en un derecho general de los seres vivientes que tendría como aspecto singular el hecho de que sería instituido por una ínfima parte de ellos, a saber, los que hablan (nadie espera que las hormigas participen en las deliberaciones que deberán desembocar en el establecimiento de sus derechos).

LOS EFECTOS DEL HUMANISMO

Habiendo rechazado el principio humanista (el lugar excepcional que ocupa el hombre dentro de la naturaleza y la unidad del género humano), Lévi-Strauss critica también, en buena lógica, sus consecuencias políticas más visibles, a saber, los conceptos modernos de libertad e igualdad. Lo que no funciona, dentro de nuestra idea de libertad, es precisamente la relación que guarda con el universalismo humanista. "No se puede adoptar una definición racionalista de libertad —y pretender universalidad—, y al mismo tiempo hacer de una sociedad pluralista el lugar de su expansión y su ejercicio. Una doctrina universalista evoluciona ineluctablemente hacia fórmulas equivalentes a la del partido único" (*Le regard éloigné*, p. 378). Del mismo modo, afirmar que existe "la igualdad natural entre todos los hombres" (señalemos de inmediato que se trata de un falso debate: el humanismo exige la igualdad ante la ley, pero deja abierta la cuestión de la igualdad o la desigualdad naturales) tiene, dice Lévi-Strauss, "algo de engañoso para el espíritu" (*Anthropologie structurale deux*, p. 385 [310]); pero es visible que la igualdad ante la ley no está mejor justificada: para que la sociedad funcione mejor es preciso mantener "esos ínfimos privilegios, esas desigualdades quizá irrisorias que, sin contravenir la igualdad general, permiten que los individuos encuentren puntos de anclaje casi óptimos" (*Le regard éloigné*, p. 380).

Es en la línea del mismo rechazo de los valores humanistas, donde Lévi-Strauss parece situar su condena al crecimiento de las culturas. Hay que precisar aquí que no está en contra de toda comunicación intercultural. Una comunicación moderada, que se mantenga dentro de ciertos límites, constituye, incluso, una ventaja indiscutible: aquella, por ejemplo, que tenían los europeos, y singularmente los españoles, respecto de las poblaciones que encontraron en el continente americano, en el siglo XVI. Su familiaridad con otras culturas europeas, con las culturas del pasado, la griega y la romana, con las de África y Asia, medio percibidas en el curso de los viajes, ciertamente ayudaron a Cortés y a sus compañeros; al contrario, a los aztecas, la ignorancia acerca de culturas bastante diferentes a la suya, les representó un obstáculo, cuando menos al principio. Este estado de comunicación atemperada es lo que Lévi-Strauss llama la *coalición de las culturas*.

Pero si la comunicación se acelera, entonces las diferencias se difuminan y se avanza hacia la universalización de la cultura, es decir, de una cultura en detrimento de las otras. Ahora bien, esta desapari-

ción de las diferencias sería mortal para todas las culturas, y no solamente para las más susceptibles de dejarse influir de entre ellas. "No hay, no puede haber, una civilización mundial en el sentido absoluto que se da a menudo a la expresión, puesto que la civilización implica la coexistencia de culturas que exhiben entre ellas el máximo de diversidad; consiste inclusive en esta coexistencia" (*Anthropologie structurale deux*, p. 417 [336]). Así, pues, una vez que se rebasa un cierto umbral, la comunicación es nefasta, puesto que desemboca en la homogeneización, la cual equivale a su vez, a una sentencia de muerte para la humanidad; y ya se ha visto que toda universalización suscita en Lévi-Strauss la idea de un régimen de partido único. El sueño utópico de Auguste Comte es para Lévi-Strauss una pesadilla.

Gobineau, otro perdonavidas de los crecimientos y la homogeneización, evocado por Lévi-Strauss en estas mismas páginas, ya se había topado con esta paradoja: la fuerza de una cultura se explica por su capacidad para influir sobre otras; pero cada influencia es un encuentro, y cada encuentro, un debilitamiento. Una fatalidad pesa sobre el género humano: la fuerza de una sociedad la conduce a su perdición. Lévi-Strauss formula explícitamente lo que en Gobineau permaneció más bien como la fuente de una tensión interior del texto: "Para progresar hace falta que los hombres colaboren; y en el curso de esta colaboración, ven gradualmente identificarse las aportaciones cuya diversidad inicial era precisamente lo que hacía fecunda y necesaria su colaboración" (p. 420 [338]).

Ante esta "doble coacción" (si no os comunicáis, no podéis ganar; y si os comunicáis, vais a perder), Lévi-Strauss escoge, en el texto titulado "Raza y cultura", con el que abre su último libro, *Le regard éloigné*, de dos males el menor: opta en contra de la comunicación entre las culturas. No se puede, dice en sustancia Lévi-Strauss, querer simultáneamente la diversidad de las culturas y la familiaridad de la nuestra con otras distintas a ella; ya que la familiaridad es el primer paso hacia la desaparición de la diversidad. Más vale quedarse en casa e ignorar a los otros, que conocerlos demasiado bien; vale más rechazar a los extranjeros y mantenerlos fuera de nuestras fronteras, que ver que nos sumergen y nos privan de nuestra identidad cultural. Vale más el enraizamiento que el desarraigo. Lévi-Strauss se une así a la tradición de los pensadores franceses antihumanistas, desde Bonald hasta Barrès, pasando por Gobineau, todos ellos violentamente opuestos a los cruzamientos entre culturas.

Podríamos preguntarnos si no hay un oportunismo político en esta doctrina, en una época en que los estados de la Europa occiden-

tal tratan de protegerse contra las invasiones humanas provenientes del tercer mundo. Así, se podría cuestionar su justeza moral —por más que Lévi-Strauss, al haberse rehusado a fundamentar el ejercicio de la virtud en el hombre, no esté seguro de que una "moral natural" encuentre la doctrina defendible (pero, ¿cómo se descubre aquello que es bueno en el conjunto de los seres vivientes? ¿son acaso los sabios quienes nos lo van a revelar?). Mi propósito aquí es algo distinto: yo quisiera, ante todo, examinar su verdad y su coherencia.

¿Es cierto que la comunicación produce la homogeneidad y que la homogeneidad acarrea la muerte? Resulta claro que tales afirmaciones jamás van a ser verificadas y ni siquiera desnaturalizadas, debido a la enorme distancia que media entre los hechos observables y el teorema abstracto que pretende explicarlos. Cierto es que, como ya lo había apreciado Comte, existe una mayor homogeneidad en el mundo de hoy que en el de ayer; la sociedad industrial se expande progresivamente, la ciencia occidental se convierte en la ciencia a secas, el ideal democrático y los derechos del hombre se pueden invocar en los cuatro puntos cardinales del planeta. Pero ¿debemos ver en ello un proceso inexorable, irreversible, que finalmente desemboque en la indiferenciación total? Yo no lo creo. Una humanidad que ha descubierto la comunicación universal va a ser más homogénea que una humanidad que no sabía de ella; esto no quiere decir que se suprimirán todas las diferencias. Suponerlo así implica que las sociedades sean simplemente el fruto de la ignorancia mutua: es abrazar, sin desearlo, la tesis misma de los cientificistas a los que se quería combatir. Si bien los contactos actuales actúan en el sentido del acercamiento, el peso de la historia, que no desaparece jamás, produce (diga Comte lo que quiera) un efecto en el sentido contrario. Además, la constitución de un Estado universal no es cosa que vaya a ocurrir mañana, y las poblaciones humanas tienen *necesidad* de pensarse distintas, aunque no sea más que para concebir su identidad (recordemos el ejemplo de los canadienses). Las diferencias se desplazan y transforman, pero no desaparecen.

Agreguemos a lo anterior otra observación: no es la familiaridad con una cultura extranjera la causa fundamental de la desaparición de las culturas autóctonas. La destrucción de determinadas tradiciones puede prescindir con facilidad de la sumisión a las tradiciones extranjeras. El "desarraigo" es mucho mayor cuando se pasa del poblado a la ciudad obrera del arrabal, sin salir de un mismo país, que cuando se toma el camino del exilio: jamás está alguien tan consciente de su cultura, como cuando se halla en el extranjero. Si algún

peligro hay, éste no se esconde tras el arbusto sobre el cual dispara Lévi-Strauss.

Su razonamiento tropieza también con otra dificultad. Lo que teme es el establecimiento de un orden universal único. Y, no obstante, lo que hace es emitir recomendaciones sobre el funcionamiento de la sociedad universal. Los gobiernos no deciden cuáles poblaciones emigran, ni qué contactos se dan entre grupos étnicos diferentes, menos aún lo hace la Sociedad de las naciones. Si las ideas de Lévi-Strauss se tuvieran que poner en práctica, si la humanidad quisiera luchar contra la aceleración de los contactos, ¿acaso no implicaría esto una concertación internacional, el primer paso hacia ese Estado universal tan poco deseado? El intervencionismo, que Lévi-Strauss prefiere a la actitud liberal del *laissez-faire*, ¿no es acaso el mejor ejemplo de esas mismas decisiones universales a las que teme?

Es preciso preguntarse, finalmente, si Lévi-Strauss tiene razón para pensar que la uniformidad universal es una consecuencia inevitable del humanismo (quien dijera "doctrina universalista" pensaría en "partido único"). En el pensamiento de Lévi-Strauss se encuentran huellas de dos tipos distintos de universalismo. Uno de ellos, que acepta sin vacilar, es la identidad biopsicológica de la especie: es, en cierta forma, un universalismo "de partida", incontrovertible, pero que no implica ninguna elección. "Lo que la herencia determina en el hombre, es la aptitud general para adquirir una cultura cualquiera, pero cuál vaya a ser la suya es algo que dependerá de los azares de su nacimiento y de la sociedad en la que vaya a recibir su educación" (*Le regard éloigné*, p. 40). Es también lo que Lévi-Strauss denomina —cuando menos en ciertos textos— el inconsciente: leyes estructurales intemporales y universales; o, incluso, la función simbólica, "que, todos los hombres, ejercen según las mismas leyes"; pero se trata en esto de puras formas sin contenidos. "El inconsciente siempre está vacío; o, más exactamente, es tan extraño a las imágenes, como el estómago a los alimentos que atraviesan por él" (*Anthropologie structurale*, p. 224). Por otro lado se encuentra el mal universalismo o, mejor dicho, el falso, aquel que no quiere reconocer las diferencias, el que consiste en un proyecto voluntarista e, inevitablemente, unificador.

Ahora bien, si examinamos las cosas de cerca, no existen dos universalismos, sino tres (¡cuando menos!). Al lado del primero, al que ya nos hemos referido, hay un universalismo al que se podría denominar "de llegada": es el proyecto de un Estado universal, con población homogénea, que se ha podido observar en los escritos de cier-

tos enciclopedistas (como Condorcet, por ejemplo) y en el posterior cientificismo. Pero, además de estas dos especies, existe un tercer universalismo, al que se podría llamar, ya no "de partida" o "de llegada", sino "de trayecto" (de método). Si logro comunicarme con otro de manera satisfactoria, es preciso imaginar un cuadro de referencia que engloba su universo *y* el mío. Al aspirar a establecer el diálogo con "otros" que cada vez están más alejados, se debe postular un horizonte universal a nuestra búsqueda de entendimiento, por más que esté claro que jamás voy a tratar con categorías universales, sino únicamente con categorías *más universales* que otras.

Lévi-Strauss nunca pone cuidado en distinguir explícitamente entre universalismo "de llegada" y "de trayecto". De ahí que los reproches —a veces justificados— que dirige contra el universalismo "de llegada" parecen aplicarse igualmente al universalismo "de trayecto", cuando lo cierto es que no hay nada de eso, como lo testimonia el propio trabajo de conjunto de Lévi-Strauss. La imagen de los trenes que van en direcciones diferentes, que los pasajeros no pueden modificar, describe mal la condición humana: el hombre no es una isla, dice el poeta, sino un fragmento de continente; las culturas no son trenes que un guardagujas loco haya lanzado al caos: las interacciones, y aun las confluencias, son posibles, incluso inevitables.

LA ELIMINACIÓN DEL SUJETO

La antropología estructural, como le gusta decir a Lévi-Strauss, está en los antípodas de la filosofía humanista. Al interesarse por las diferencias entre las sociedades, el etnólogo rechaza instintivamente el cuadro universal surgido de las Luces. Para que naciera la etnología, ha sido preciso "que la noción de civilización, que denota un conjunto de aptitudes generales universales y transmisibles, cediera el paso a la de cultura, tomada en una nueva acepción, ya que denota un cierto número de estilos de vida particulares, no transmisibles" (*Le regard éloigné*, p. 50). La cultura no se transmite, de la misma manera que no soporta las mezclas con las otras. Si debemos creer a Lévi-Strauss, las dos fuentes intelectuales de la etnología son igualmente hostiles al humanismo. Éstas son, por una parte, la filosofía nacionalista, elaborada en Alemania por Herder y Fichte; y, por la otra, el empirismo conservador de Burke y de Bonald; con otras tantas doctrinas sensibles a las diferencias (de nacionalidad, de clase, de

jerarquía) entre los hombres, más que a su unidad.

Hay también otra oposición con el humanismo que concierne, ya no a la disciplina como tal, sino a su versión estructuralista, en la cual se reconoce Lévi-Strauss. El humanismo glorifica al hombre, y en el hombre glorifica aquello que lo convierte en tal: su subjetividad. Por el contrario, "el estructuralismo reintegra el hombre a la naturaleza y, si permite prescindir del sujeto —insoportable niño mimado que ocupó demasiado tiempo el escenario filosófico, e impidió todo trabajo serio exigiendo atención exclusiva" (*L'homme nu*, pp. 614-615 [621]). Si se quiere poner a los hombres entre las demás especies, hay que empezar, en efecto, por privarlos de su especificidad, o, dicho en otras palabras, de su subjetividad. No es la subjetividad del sabio la que aquí quiere eliminar Lévi-Strauss (de otra manera no hablaría de "reintegrar a la naturaleza") sino la de los seres que ese sabio estudia. El estructuralismo, en su acepción lévi-straussiana, es un estudio de los seres humanos, que no desea tomar en cuenta su subjetividad.

Evidentemente, Lévi-Strauss no ignora que la subjetividad es una característica constitutiva de los seres humanos. "La situación particular de las ciencias sociales es de otra naturaleza, que resulta de que el carácter intrínseco de su objeto es el de ser a la vez objeto y sujeto" ("Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", p. XXVII). Entendamos, con esto, que los seres humanos son sujetos, en el plano ontológico; pero en las ciencias sociales, es decir, en el epistemológico, pasan a ser el objeto del conocimiento. Ahora bien, no hay ninguna razón para confundir estos dos planos: el sujeto y el objeto epistemológicos son nociones puramente relativas, sinónimas de observador-observado; el sujeto y el objeto ontológicos son sustancias diferentes, seres humanos o cosas. Lévi-Strauss sabe perfectamente que, de esta especificidad de las ciencias sociales (el hecho de que su objeto esté formado por "sujetos"), deriva un precepto moral que no se aplica a los especialistas en las ciencias naturales: "Nuestra ciencia llegó a la madurez el día en que el hombre occidental empezó a comprender que no se comprendería jamás a sí mismo en tanto que en la superficie terrestre una sola raza, un solo pueblo, fuese tratado por él como un objeto" (*Anthropologie structurale deux*, p. 44 [35]).

No obstante, si se quiere romper radicalmente con el humanismo, es preciso separar del objeto estudiado toda huella de subjetividad; tal es la conclusión a la que se ve obligado a llegar Lévi-Strauss. Cuando Sartre llama "estetas" a aquellos que tratan de "estudiar a los hombres como si fuesen hormigas", Lévi-Strauss replica: "No-

sotros aceptamos este calificativo de esteta, en tanto que creemos que el fin último de las ciencias humanas no es el de constituir al hombre, sino el de disolverlo" (*La pensée sauvage*, p. 326). Es preciso escoger entre los dos sentidos de esta fórmula un tanto enigmática. O bien Lévi-Strauss quiere decir que la ciencia debe analizar, antes que aceptar entidades indivisibles; pero, aparte de que esto es evidente, no se ve muy bien en qué nos obligaría a tratar a los hombres como si fuesen hormigas. O bien —y esto es lo más probable—, sugiere que la práctica de las ciencias humanas implica que se triture a los seres humanos, disolviéndolos como si se tratara de sustancias químicas. La segunda interpretación de la frase de Lévi-Strauss se ve confirmada cuando se le ve definir la labor de las ciencias humanas, de la siguiente manera: "Reintegrar la cultura a la naturaleza, y finalmente, la vida dentro del conjunto de sus condiciones fisicoquímicas" (p. 327).

En su estudio de los mitos, Lévi-Strauss nos coloca constantemente en guardia contra todo intento de introducir en ellos el concepto de sujeto. "La desaparición del sujeto representa una necesidad de orden, podría decirse metodológico" (*L'homme nu*, p. 561 [567]): es preciso que los mitos sean explicados a partir de ellos mismos, sin hacer referencia a la voluntad de los sujetos que los transmiten. El propio psicoanálisis no es lo suficientemente vigilante a este respecto, ya que permitiría que se reconstruyese el sujeto a partir del concepto del "otro" y de una metafísica del deseo; empero, "no puede ser cosa de reintroducir subrepticiamente al sujeto, bajo estos nuevos colores" (p. 563 [569]). Sin embargo, no es necesario ver en esta exclusión una cuestión de método y, por ende, de principio. Al estudio de los mitos no le hace falta el concepto de sujeto individual, productor de discurso, por la buena razón de que los mitos son precisamente discursos que toma a su cargo la colectividad: por definición, aquello que es individual, no es un mito. Lévi-Strauss lo sabe perfectamente, puesto que lo ha dicho en esas mismas páginas: "Para pasar al estado de mito, es preciso justamente que una creación no se quede en individual" (p. 560 [566]); es en este sentido que conserva su razón de ser la fórmula según la cual los hombres no piensan en los mitos, sino que "los mitos se piensan dentro de los hombres, y a sus espaldas" o que los "mitos se piensan *entre sí*". (*Le cru et le cuit*, p. 20). Pero cuando nos las habemos con un autor individual, lo cierto es lo contrario: no se puede explicar el pensamiento de Rousseau sin plantearse preguntas sobre sus intenciones en tanto que sujeto (y es quizás porque ha olvidado esto, que Lévi-Strauss

produce, en su estudio dedicado a Rousseau, una imagen tan poco parecida al original). La exclusión del sujeto no proviene del método, ni impone una elección filosófica particular; es efecto de la materia estudiada: los mitos no tienen sujeto; las obras, sí.

A veces, Lévi-Strauss es aún más radical y ve en esta necesidad de eliminar lo humano, la consecuencia, no del método estructural, sino del proyecto científico mismo. "En la medida en que las ciencias humanas consigan hacer labor verdaderamente científica, la distinción entre lo humano y lo material deber ir atenuándose en ellas. Si alguna vez llegan a ser ciencias de pleno derecho, dejarán de distinguirse de las otras" (*Anthropologie structurale deux*, p. 345 [278]). Para empezar, esquivemos una posible confusión: lo "humano" no se opone, evidentemente, a lo "material", sino únicamente a lo no humano: se puede ser materialista y, sin embargo, reconocer la diferencia entre humano y no humano, no en la composición fisicoquímica de los cuerpos, sino en los comportamientos y en las estructuras. Una vez aclarado esto, se encuentran dificultades para simpatizar con esta obra "verdaderamente científica" cuyo resultado será el de ignorar el rasgo distintivo de su objeto. La tarea de las ciencias humanas, sea cual fuere la orientación particular del sabio, no puede ser más que la explicación de aquello que es específicamente humano; demostrar que tal cosa no existe, tal vez las haga parecerse a las "ciencias de pleno derecho", pero no nos aclarará gran cosa sobre los seres humanos, los cuales, por su parte, se obstinan en comportarse de manera distinta que los minerales.

Contra toda lógica, la eliminación de la subjetividad humana es, a los ojos de Lévi-Strauss, una necesidad que impone el hecho mismo de que se practique una ciencia. Empero, como se ha visto, está consciente del peligro moral o político que implicaría tratar a los otros como objetos; y ve en ello una especie de contradicción trágica. "Si [la etnología] se ha vuelto capaz de adquirir de los fenómenos humanos una visión más objetiva que en otro tiempo, debe esta ventaja epistemológica a un estado de hecho en el que una parte de la humanidad se arrogó el derecho de tratar a la otra como un objeto." Su disciplina debe, entonces, su existencia al hecho de que "culturas exóticas, a las que tratábamos como simples cosas, podían en consecuencia también ser estudiadas como cosas" (p. 69 [56]). Desde este punto de vista, pues, la etnología es un mal, y merece desaparecer.

Me parece que se puede tranquilizar a Lévi-Strauss y a quienes comparten sus aprehensiones: la maldición es ilusoria. No es debido a que el ser humano se convierte en objeto de conocimiento, que pasa

a ser un objeto a secas: no hav ninguna necesidad interna de las ciencias humanas y sociales que lo exija así. Si el programa de la antropología estructural consiste en reducir los sujetos a objetos, y por ende, a eliminar lo humano (aunque me cuesta trabajo creerlo), es lo "estructural" lo que tiene la culpa, y no la "antropología". Cierto es que esta disciplina ha recibido un potente impulso gracias a la política colonial de los países europeos en el siglo XIX, y no se puede negar que "la antropología es hija de una era de violencia" (*ibid.*); pero las taras de los padres no se vuelven a encontrar necesariamente en los hijos; génesis no es sinónimo de estructura. Nada hay de inmoral en el intento que se hace por conocer al ser humano; lo que puede ser inmoral es el uso que se dé a este conocimiento —por ejemplo, la reducción de la persona al estatuto de cosa.

El sabio aspira, en el curso de su trabajo de conocimiento, a colocar entre paréntesis su propia subjetividad; en su investigación, apela "a la capacidad del sujeto para objetivarse indefinidamente, es decir (sin jamás llegar a abolirse como sujeto), para proyectar hacia el exterior fracciones siempre decrecientes de sí mismo" ("Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", p. XXIX). Pero no por ello deja, pues, de ser sujeto; y es el mismo individuo quien, una vez que ha comprobado cómo *son* las cosas, expresa su opinión acerca de cómo *deberían ser* (Lévi-Strauss, como se ha visto, no se abstiene de hacerlo así). Lo mismo se puede decir del etnólogo: éste podrá, "sin retener nada de ninguna sociedad, utilizarlas todas para desprender aquellos principios de la vida social que nos será posible aplicar para reformar nuestras propias costumbres, y no las de las sociedades extranjeras" (*Tristes tropiques*, p. 353). Dejemos a un lado esta última restricción (ciertamente es encomiable que se exija a los etnólogos alguna discreción cuando se hallan sobre el terreno; pero, ¿deben realmente, por principio, privar a su país de adopción, de las luces que han adquirido en el curso de su vida profesional?); aquí, el propósito de Lévi-Strauss parece ser el de afirmar la conexión indispensable entre conocimiento y juicio, entre estructuras y sujeto. Pero, ¿cómo reconciliar este propósito con el programa antihumanista enunciado por otra parte?

¿DISTANCIAMIENTO O DESAPEGO?

Al preguntarse cuál es el lugar específico que ocupa la etnología en el seno de las ciencias sociales, Lévi-Strauss parece tentado a dar esta

definición: la etnología es el estudio de una sociedad hecho por alguien que no pertenece a ella. La especificidad etnológica no estaría ni en el objeto (las sociedades primitivas, aun suponiendo que son cualitativamente distintas a las otras, no son las únicas que puede estudiar esta ciencia); ni en las técnicas que utiliza, que son las mismas de todas las demás ciencias sociales y humanas; sino en la relación singular que se establece entre el observador y el objeto observado. Son varias las ocasiones en que Lévi-Strauss define así lo propio de la etnología. "La antropología es la ciencia de la cultura vista desde fuera", escribe lapidariamente (*Anthropologie structurale deux*, p. 70 [56-57]) pero, a continuación, no deja de explicarse al respecto. Lo constitutivo, según él, del quehacer etnológico, no es tanto la diferencia en sí misma (existente entre observador y observado), como la *distancia* que hay entre ellos, y de ahí el título de su libro *Le regard éloigné*: "Un título [. . .] que explica lo que, a mi entender, constituye la esencia y la originalidad del enfoque etnográfico" (*Le regard éloigné*, p. 12). Y de ahí, también, la frecuente comparación con la astronomía: "misión de astrónomo de las constelaciones humanas" ("Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", p. LI); "el antropólogo es el astrónomo de las ciencias sociales" (*Anthropologie structurale*, p. 415); "una posición bastante comparable a la del astrónomo" (*Anthropologie structurale deux*, p. 80 [64]).

Esta postura del etnólogo, que caracterizan también palabras como "distanciamiento" (*Anthropologie structurale*, p. 415) o "extrañamiento" (*Anthropologie structurale deux*, p. 320 [257]) es, a juicio de Lévi-Strauss, un privilegio. "Esta observación privilegiada, por distante" (p. 39 [31]), "este carácter de caso privilegiado" (p. 80 [64]); la ventaja se refiere a la separación tan grande que hay entre las dos sociedades. "Ese carácter privilegiado del conocimiento etnográfico [. . .] se explicará mejor por la simplificación relativa que afecta a todo modo de conocimiento, cuando se aplica a un objeto muy lejano" (pp. 60-61 [49]).

La elocuencia de Lévi-Strauss les confiere a sus afirmaciones un aire de evidencia. Empero, si tratamos de superar este efecto, no podemos dejar de experimentar una cierta perplejidad. ¿En qué consiste exactamente el privilegio de la mirada alejada? El extranjero no comparte forzosamente los prejuicios de aquellos a quienes observa, pero tampoco por ello se ha desembarazado de los suyos propios, que a menudo vienen a ser lo mismo. ¿Aprenderé yo más de un país lejano si escucho la narración del visitante ocasional, que no ha pasado en él más que el tiempo de sus asuetos pagados (y que por lo

tanto tendrá una separación considerable, un alejamiento máximo), o interrogando a uno de sus habitantes que conoce el país al derecho y al revés? Las narraciones de los antiguos viajeros europeos son ciertamente placenteras, pero ¿acaso lo que nos dicen no resulta, la mayor parte del tiempo, de interpretaciones erróneas? ¿No se corre el riesgo, al privilegiar la "simplificación relativa", de dejar escapar lo complejo, de limitarse a lo superficial? A diferencia de Lévi-Strauss, un Leo Strauss siempre ha insistido en la necesidad de comprender primero una cultura tal como ella se ha comprendido a sí misma (es lo que él llama, en sentido estricto, la "interpretación", que es el primer paso obligado de todo conocimiento); y el simple sentido común parece darle la razón.

Al lado de esta primera objeción (el conocimiento adquirido desde lejos es superficial, si no es que erróneo) viene a alzarse una segunda. Si lo que define el conocimiento etnológico es la exterioridad del observador, habrá tantas descripciones de una sociedad como observadores distintos. Así, pues, podemos imaginar que una tribu australiana será objeto de una descripción china, una hindú y una europea, completamente distintas entre sí; y no hay razón para conformarse con tan poco: habrá la descripción del chino del norte y la del chino del sur, la del francés y la del alemán, y después, por qué no, la del discípulo de Dumont y la del de Lévi-Strauss y así, sucesivamente, hasta el infinito. Un relativismo cognoscitivo acaba de rebasar aquí al relativismo ético anteriormente observado. Una dispersión de esta índole, llevada al extremo tiene, evidentemente, algo de absurdo y, sin embargo, no está ausente de una definición de etnología simplemente a causa de la diferencia de punto de vista del observador, como el propio Lévi-Strauss no deja de señalarlo: "al elegir un sujeto y un objeto radicalmente distantes uno de otro, la antropología corre sin embargo un peligro: que el conocimiento adquirido del objeto no alcance sus propiedades intrínsecas sino que se limite a expresar la posición relativa y siempre cambiante del sujeto con respecto a él" (p. 38 [30]).

Y, no obstante, la antropología ha corrido más que este "peligro" que constituye el relativismo cognoscitivo: lo ha reivindicado orgullosamente como una cualidad, y esto, por la pluma del propio Lévi-Strauss, quien escribe en dos ocasiones casi las mismas frases: "Basta admitir que el fin último no es saber lo que son, cada una por su cuenta, las sociedades que estudiamos, sino descubrir en qué difieren unas de otras. Como en lingüística, la búsqueda de las *separaciones diferenciales* constituye el objeto de la antropología" (p. 81 [65];

cf. *Anthropologie structurale*, p. 358). Así, pues, Lévi-Strauss abraza aquí un dogma moderno, de inspiración paradójicamente antidogmática: no hay verdad (identidad, esencia, "propiedades intrínsecas"), solamente hay interpretaciones: todo es interpretación, todo depende del "punto de vista"; también ésta es una variante del relativismo. La referencia a la lingüística es significativa: fue Saussure quien quiso definir el signo como pura desviación diferencial. Pero, en primer lugar, la fórmula de Saussure no toma forzosamente en cuenta el funcionamiento real del lenguaje (a esto se debe, sin duda, que Saussure cambia de parecer en la página siguiente del *Cours*): si, por un lado, se ve a qué corresponde dicha fórmula en cuanto a la relación del signo con los demás signos, en contrapartida resulta impropia para describir la relación que vincula al signo con el referente. Y sobre todo, la extrapolación misma plantea un problema: suponiendo que en el lenguaje no haya más que diferencias, no se ve muy claro por qué las descripciones eruditas, que por lo demás no constituyen un sistema a la manera del lenguaje y no tienen en absoluto los mismos fines, habrían de ajustarse precisamente a ese modelo. "Basta con admitirlo, dice Lévi-Strauss: pero una actitud de esta índole da al traste con toda ambición científica de la etnología, y conduce al absurdo.

Y finalmente, hay una tercera objeción que hacerle a la identificación de la etnología con una "mirada alejada"; ésta salta a la vista desde el momento en que se piensa en el ejercicio mismo de la profesión. Si en esto residiera el único privilegio del etnólogo, se podría esperar que lo cultivase con esmero, que hiciera todo por mantener esta distancia tan grande como fuese posible: que se cuidara de todo contacto prolongado, físico o mediante los libros, con esta otra sociedad, ya que tal contacto amenazaría con reducir la distancia. Por supuesto, es lo contrario lo que constituye la regla profesional: se supone que, antes de producir su descripción de una sociedad extranjera, el etnólogo debe sumergirse totalmente en ella, durante un periodo relativamente largo, y compartir la vida de los indígenas (es lo que se llama el "trabajo de campo"); no se le exige que ignore a toda costa la literatura que ya existe sobre la materia. Antes que cultivar la distancia, el etnólogo tiende a hacer exactamente lo contrario: trata de reducirla tanto como es posible, hasta poder ver, sentir y pensar como los otros; trata de *identificarse* con ellos. Y no será Lévi-Strauss quien diga lo contrario, él, que ve en la identificación con el otro "el verdadero principio de las ciencias humanas" (*Anthropologie structurale deux*, p. 55 [45]) y habla con gusto de la "identificación del etnólogo con el grupo cuya existencia comparte" (p. 321

[258]). "Lo que todo etnólogo trata de hacer en culturas diferentes es colocarse en el lugar de los hombres que viven en ellas, comprender su intención en su principio y en su ritmo" (*La pensée sauvage*, p. 33). Así, pues, antes que una mirada alejada, la etnología sería una muy cercana: "La antropología [. . .] trata de lograr, cuando describe sociedades extranjeras y lejanas, el punto de vista del propio indígena" (*Anthropologie structurale*, p. 397). He aquí que hemos regresado a Leo Strauss.

Se podría llegar a la conclusión de que Lévi-Strauss se contradice. Identificación y distanciamiento, términos antónimos, son afirmados simultáneamente; el relativismo cognoscitivo es a la vez asumido y condenado; el etnólogo debe ser, a la vez, superficial y profundo. Se podría agregar que esta impresión no se explica mediante una evolución del pensamiento, puesto que se produce dentro de los mismos textos. Empero, una demostración de esta índole corre el riesgo de quedar en simple ejercicio retórico, y dejar pasar de largo el verdadero meollo del asunto. Es por ello que he optado, aquí al igual que anteriormente, por una explicación algo distinta: el problema del que se trata —la parte de lo universal y lo relativo— es en sí mismo complejo y exige una solución matizada. En sus múltiples reflexiones sobre la materia, Lévi-Strauss aborda diferentes facetas del problema; así, cada una de sus afirmaciones puede ser cierta, punto por punto. Es la complejidad de los hechos descritos la que señala, de manera ciertamente indirecta, los enunciados discordantes de Lévi-Strauss. Lo que se le puede reprochar no es la falta de verdad de cada uno de ellos, sino la ausencia de un esfuerzo por articularlos en forma explícita (y con ello eliminar la impresión contradictoria), debido, quizás, a una preferencia por las fórmulas tajantes.

Para superar la dificultad, se podría partir del retrato del etnólogo típico, tal como se lo encuentra en *Tristes tropiques*. Aquello en lo que insiste Lévi-Strauss no es ni en el distanciamiento ni en la identificación (actitudes que se refieren a la sociedad observada), sino en el desapego respecto de la sociedad del propio observador. Para experimentar la vocación etnológica, es preciso conocer ya "un estado inicial de desapego" (p. 344); y la familiaridad con una sociedad diferente, que se adquiere en el curso de ese trabajo, pasa a ser, a su vez, "un medio para desapegarnos de la nuestra" (p. 353). El desapego del etnólogo interviene, pues, por partida doble: es a la vez innato y adquirido; Lévi-Strauss escribe en otra parte: "Para llegar a aceptarse en los otros, fin que el etnólogo asigna al conocimiento del hombre, es preciso primero rechazarse en sí" (*Anthropologie struc-*

turale deux, p. 48 [39]) o, incluso, es preciso admitir que "yo es otro", antes de poder descubrir que el otro es un yo (cf. p. 49 [40]). Entendamos por esto que el fin de la descripción etnológica es encontrar lo universalmente humano, aun en los representantes de la humanidad más alejados de nosotros; pero que no se puede lograr ese objetivo más que experimentando un desapego respecto de la propia cultura. El etnólogo es, pues, ese mediador entre culturas que Lévi-Strauss, en otra parte, parecía querer acabar de un golpe; y ya no es la fidelidad a los valores tradicionales la que se ve elogiada, sino, por el contrario, el desapego. Desapego que, como se ha visto, exige una familiaridad con el otro...

No se trata aquí de una regresión al infinito, ni de un círculo vicioso. Tal vez se podría aclarar lo anterior diciendo que cada uno de los dos movimientos, el de alejamiento de la propia sociedad y el de acercamiento a la extranjera, se tiene que desdoblar. Alejamiento *uno*: para sentir la atracción por los otros, sin la cual no hay etnólogo que sea feliz, es preciso experimentar ya un pequeño desfase entre la sociedad propia y uno mismo; he ahí lo que me impele a partir; pero esto no significa que sea yo lúcido respecto de mi sociedad, puesto que me falta un elemento esencial: un punto de comparación exterior. Acercamiento *uno*: me sumerjo en una sociedad extranjera, con el deseo de comprenderla desde el interior, al igual que lo hacen sus propios miembros, con los cuales aspiro a identificarme, sin jamás lograrlo (si lo hiciera, habría abandonado el proyecto etnológico). Aun viviendo con los otros, habiendo adoptado su lengua y sus costumbres, permanezco diferente (conservo mi acento), porque no puedo borrar lo que he sido, y sigo pensando *también* en las categorías que han sido las mías. Alejamiento *dos*: regreso a mi sociedad (este regreso puede ser solamente mental, o también físico), pero esta "sociedad mía" me es aún menos cercana que antes; ahora puedo echar sobre ella una mirada de extranjero, comparable a la que dirigía a la otra sociedad. ¿Equivale esto a decir que me he convertido en un ser escindido, mitad persa en París, y mitad parisino en Persia? No, a menos que sucumba a la esquizofrenia: mis dos mitades se comunican entre ellas, buscan un terreno de entendimiento, traducen recíprocamente, hasta que se entienden. El etnólogo no se hunde en el delirio esquizoide, porque se mantiene en busca de un sentido *común*, y, a la postre, universal.

Viene entonces la última fase, acercamiento *dos*: al no identificar ya las categorías universales del espíritu ni con mis propias categorías mentales, ni con las que observo en los otros, pero sin perder

por ello de vista el horizonte de la universalidad, puedo estudiar la sociedad extranjera pero, también, mi propia sociedad, puesto que, según la hermosa fórmula de Hugues de Saint-Victor, el mundo entero se habrá convertido para mí en una especie de tierra de exilio. Las experiencias adquiridas en el transcurso del trabajo etnológico, dirá Lévi-Strauss, "despojan a nuestras costumbres de la evidencia que adquieren con el hecho de que no conozcamos otras en absoluto —o de que las conozcamos de manera parcial y tendenciosa"— (*Tristes tropiques*, p. 349). El conocimiento de los otros es más que una vía posible hacia el conocimiento de uno mismo: es la única. "Ninguna civilización puede pensarse a sí misma si no dispone de algunas otras que sirvan de término de comparación" (*Anthropologie structurale deux*, pp. 319-320 [257]); esto es válido también para los individuos.

El momento fuerte de esta educación etnológica no es, pues, el distanciamiento (respecto de los otros), sino el desapego (respecto de uno mismo). Frecuentar a los otros, familiarizarse grandemente con sus costumbres, es un buen medio para lograrlo y, una vez que sucede (aunque, por supuesto, se trata de una maniobra que siempre hay que volver a empezar), ya no es tan importante saber si la mirada se ha de dirigir hacia los otros, en cuyo caso la distancia es un dato que se tratará de reducir, o hacia los propios (la distancia que ahora hay que poner pasa a ser sinónimo de desapego). He ahí la aparente paradoja responsable de las fórmulas contradictorias de Lévi-Strauss: la exterioridad no es una ventaja, más que si al mismo tiempo se es perfectamente interior. . .

EL HORIZONTE DE LA UNIVERSALIDAD

Pero si ésa es, según Lévi-Strauss, la verdad de la experiencia etnológica, ya no nos encontramos muy lejos de ese universalismo "de trayecto", cuya ausencia antes se podía lamentar. Porque el horizonte de este diálogo entre culturas, de este vaivén entre los otros y uno, es la armonía, cuyo límite es, a su vez, la universalidad; una universalidad que se ha obtenido, no por deducción a partir de un principio al que se ha elevado a dogma, sino gracias a la comparación y a las fórmulas de transacción, por medio de tanteos sucesivos; en otras palabras, se trata de un universal que se aparta de lo concreto con tan poca frecuencia como es posible. Contrariamente a lo que podrían hacer creer las declaraciones relativistas de Lévi-Strauss, la des-

cripción de una sociedad no debe ser un reflejo servil ni de su cultura ni de la nuestra; o, como lo dice en otra parte él mismo: "Deseamos introducir en nuestras disciplinas una exigencia suplementaria: detrás de la idea que los hombres se hacen de su sociedad, descubrir los resortes del sistema 'verdadero' " (*Anthropologie structurale deux*, p. 85 [68]); la regla última del conocimiento sigue siendo la "investigación intransigente de la verdad" (*L'homme nu*, p. 572 [578]). Se podría expresar esta ambición en forma negativa, diciendo que el sistema producido no va a coincidir ni con lo uno ni con lo otro; o bien, positivamente, afirmando que debe contar con la adhesión, no sólo del observador individual, sino de "todos los observadores posibles" (*Anthropologie structurale*, p. 398); y no solamente de todos los observadores, sino también "del indígena más lejano" (p. 397). Cuando se propone reprocharles a los etnólogos que sus descripciones amenazan con reducir la especificidad del otro, Lévi-Strauss adopta un tono indignado que podría envidiarle todo universalista "de carrera": "Quienes pretenden que la experiencia del otro —individual o colectiva— es, por esencia, incomunicable, y que es para siempre imposible, e incluso constituye una actitud culpable querer elaborar un lenguaje en el cual las experiencias humanas más alejadas en el tiempo y en el espacio pasen a ser, cuando menos en parte, mutuamente inteligibles, ésos, no hacen otra cosa más que refugiarse en un nuevo oscurantismo" (*L'identité*, p. 10). Y es preciso decir claramente que, cualesquiera que sean, por otro lado, las declaraciones de principio, estas palabras expresan aquello que es la única base posible del trabajo etnológico y, en consecuencia, de la labor del propio Lévi-Strauss. Quizás se debiera agregar: sobre todo de la de Lévi-Strauss, a quien los otros etnólogos reprochan habitualmente el hecho de que no se interese más que por las estructuras universales del espíritu humano, ¡y descuide las diferencias!

El horizonte universalista de la investigación etnológica tiene una consecuencia importante, que algunos podrían juzgar indeseable: entre las numerosas sociedades existentes, una de ellas ya se ha reservado como emisora del tal discurso de vocación universal, y ésta es la sociedad occidental, en el seno de la cual, precisamente, se ha desarrollado la *ciencia*. Esto no significa, claro está, que en las demás sociedades todo pensamiento de este tipo esté ausente o prohibido: simplemente, no está institucionalizado de la misma manera. Por otro lado, no hay que creer que las categorías de la ciencia occidental, tal como se las puede encontrar en un momento dado, sean de una eficacia verdaderamente universal; es probable que con mayor frecuencia

lo cierto sea lo contrario. Esto quiere decir únicamente que la forma del pensamiento científico, tal como se ha establecido en la tradición occidental, permite el mejoramiento de sus propios contenidos, gracias a su sumisión a las reglas del debate crítico, cuyos criterios —la coherencia lógica y la verificación empírica— son los mismos para todos. Así, pues, entre las dos sociedades, la del observador y la del observado, no hay solamente una diferencia sino, también, una asimetría: la descripción que trate de "descubrir el motor del verdadero sistema", tomará necesariamente una forma emparentada con la de la ciencia moderna.

Lévi-Strauss percibe perfectamente esta asimetría, aun cuando no la pone del todo en evidencia. "Es preciso", escribe, "que la aprensión interna (la del indígena, o cuando menos la del observador que revive la experiencia indígena) sea transpuesta en los términos de la aprensión externa", y precisa: "proporcionando ciertos elementos de un conjunto que, para ser válido, se debe presentar de manera sistemática y coordinada" ("Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", p. XXVII). Estos términos, "sistemática y coordinada", ¿significan acaso otra cosa que la necesidad de plegarse a las exigencias del discurso científico, tal como las ha colocado la cultura occidental? La ciencia, o lo que Lévi-Strauss llama "la interpretación estructural", posee, sin embargo, una propiedad que la distingue, de los demás discursos: "Sólo ella sabe justificar a la vez a ella misma y a las demás [. . .] consiste en explicitar un sistema de relaciones que las demás variantes no hacían más que encarnar" (*L'homme nu*, p. 561 [567]). Se siente, pues, con el derecho de defender "el saber científico que, cualesquiera que sean los males acarreados por sus aplicaciones, y aquellos más abrumadores aún que se anuncian, no deja por ello de constituir un modo de conocimiento cuya absoluta superioridad no es discutible" (p. 569 [575]). Afirmar esta superioridad no significa que uno se encierre en categorías derivadas de una cultura particular, excluyendo a las otras, ya que las categorías de la ciencia nunca son definitivas, y pueden modificarse al contacto con aquellas que provienen de otras culturas.

Pero Lévi-Strauss se abstiene, la mayor parte del tiempo, de tomar una postura tan claramente, y tiene una razón para ello: de hacerlo, correría el riesgo de poner en tela de juicio todo su antihumanismo. En el prefacio de *Le cru et le cuit*, en particular, afirma en diversas ocasiones que no hay diferencia cualitativa entre su análisis de los mitos y los mitos mismos, esto es, entre *logos* y *mythos*. "Al querer imitar el movimiento espontáneo del pensamiento mítico,

nuestra empresa [. . .] ha tenido que doblegarse a sus exigencias y respetar su ritmo. Así, este libro sobre los mitos es, a su manera, un mito" (p. 14). ¿Ha influido el objeto en el discurso que lo describe, hasta el punto de confundirse con él? Sí, de creer lo que dice Lévi-Strauss: "Si el fin último de la antropología es el de contribuir a un mejor conocimiento del pensamiento objetivado y de sus mecanismos, esto finalmente viene a ser lo mismo que el hecho de que, en ese libro, el pensamiento de los indígenas sudamericanos tome forma bajo la operación del mío, o el mío bajo la operación del suyo. Lo que importa es que el espíritu humano, sin tener en consideración la identidad de sus mensajeros ocasionales, manifieste aquí una estructura cada vez más inteligible, a medida que avanza el comportamiento doblemente reflexivo de dos pensamientos que actúan el uno sobre el otro y que, ora uno, ora otro, pueden ser la mecha o la chispa de cuyo acercamiento brotará su iluminación común" (p. 21). Si se hace abstracción del estilo wagneriano de este pasaje, queda la idea de que la etnología no dispone de ningún privilegio sobre su objeto, lo cual es una manera de negar la especificidad y, *a fortiori*, la superioridad del discurso científico, que en otro lado se afirman.

El acercamiento que efectúa Lévi-Strauss parece, a la vez, peligroso y sugestivo. Peligroso, para empezar, porque desdeña diferencias evidentes. El discurso de Lévi-Strauss se refiere a los mitos de los indios; estos mitos hablan, como se puede sospechar, no de los análisis de Lévi-Strauss, sino del mundo en el que viven esos indios y de las categorías que permiten aprehenderlo. En los análisis de Lévi-Strauss se sobrentienden ciertas reglas —coherencia lógica, deducciones e inducciones, implicaciones y analogías— que caracterizan el discurso de las ciencias humanas y permiten falsificarlo (de donde su superioridad cognoscitiva); en cuanto a las narraciones de los indios, éstas obedecen a otras reglas narrativas y figurativas; todo el mundo siente intuitivamente la diferencia de los dos *géneros*. Tanto el objeto como el "método" de estos discursos son distintos. Y, sin embargo, hay también algo de justo en la fórmula de Lévi-Strauss. Más allá de la diferencia de objeto inmediato, los dos discursos apuntan a una sola y misma realidad: el universo mental de los indios; y, por más que estén regidos por leyes diferentes, tienen también un rasgo común: aspiran a hacer el mundo más inteligible; y no se puede saber de antemano cuál de los dos lo logra mejor. Siempre se prefiere leer a Balzac que a sus exegetas; de igual manera, tal vez la lectura de los mitos indios a la postre sea más enriquecedora que la de sus análisis. Lo que se afirma, a fin de cuentas, es la unidad entre las

artes y las ciencias en nombre de su búsqueda común de la verdad del mundo.

Se encontrará una última ilustración de las vacilaciones de Lévi-Strauss en las páginas donde examina la actitud que adoptan los pueblos recientemente descolonizados frente a las pesquisas etnográficas. Señala, con cierta amargura, que "esos pueblos toleran cada vez menos el ser sometidos a la indagación etnográfica" (*Anthropologie structurale deux*, p. 67 [54]), antes de analizar lúcidamente las razones de tal rechazo. Lo que estos pueblos rechazan no es la etnología como tal, sino la ideología relativista que con frecuencia la ha acompañado (cuando, paradójicamente, esta ideología se nutría, entre los etnólogos, del deseo de respetar la especificidad de las otras culturas y, es innegable, había contribuido a conocerlas mejor. Pero no es insólito que un efecto se vuelva en contra de sus propias causas). "El dogma del relativismo cultural es, así, puesto en tela de juicio por aquellos mismos en cuyo beneficio moral los etnólogos habían creído promulgarlo" (*Le regard éloigné*, p. 52). "Mucho más: esos pueblos adoptan las tesis de un viejo evolucionismo unilineal como si, para compartir más de prisa los beneficios de la industrialización, prefirieran considerarse a sí mismos provisionalmente atrasados, mejor que diferentes, pero entonces a título permanente" (*Anthropologie structurale deux*, p. 68 [55]).

Lo que Lévi-Strauss no dice es que, mirándolo bien, si hubiera que escoger forzosamente entre esos dos males —relativismo cultural y evolucionismo lineal—, el segundo sería preferible, tanto en el plano cognoscitivo como en el ético. En el siglo XX no se puede ignorar hasta qué extremos —que tienen por nombre, entre otros, "apartheid" y "solución final"— puede llevar la renuncia a la idea de la unidad del género humano. Pero sobre todo, lo que es preciso rechazar, es que se nos condene a esta alternativa estéril: relativismo o evolucionismo. Considerado aparte el ámbito estricto de la tecnología, la evolución como proceso irreversible y común a toda la humanidad es, evidentemente, un señuelo, por más que la "fe en el progreso" no se haya extinguido en todas partes. No obstante, existe una idea de lo universal que no conduce ni a las aporías del evolucionismo, ni, tampoco, al régimen del partido único.

El propio conocimiento etnológico es inconcebible sin una referencia a la universalidad, del tipo de la que se da en las ciencias modernas. Pensando en la posibilidad de una "etnología al revés", que practicaran los miembros de las sociedades tradicionales sobre las sociedades occidentales, Lévi-Strauss se contenta con decir que es "di-

fícil de llevar a la práctica de modo sistemático" (p. 69 [55]); pero la primera dificultad es de carácter teórico: no hay tantas etnologías como tipos de observadores. Los antiguos "indígenas" pueden, por supuesto, estudiar por medio de la etnografía a los europeos, pero el resultado no será muy distinto del que podrían lograr esos mismos europeos, una vez que se hubiesen *desapegado* de su propia sociedad. La etnología no es una disciplina aparte, que se oponga a todas las demás ciencias humanas o sociales en la misma forma en que la mirada alejada se opone a la cercana. Y ésta es la razón por la cual el debate sobre los métodos de la etnología se convierte inevitablemente en una descripción de la experiencia de los etnólogos. El conocimiento de culturas diferentes a la nuestra aparece entonces, al lado de la investigación histórica, como una de las dos grandes modalidades de la comparación, la cual, a su vez, no es un método entre otros, sino la única vía que lleva al desapego necesario con respecto a uno mismo y al justo conocimiento de los hechos sociales, cualquiera que sea su naturaleza.

SEGUNDA PARTE

RAZAS

LA RAZA Y EL RACISMO

RACISMO, RACIALISMO

Quisiera ahora, dejando provisionalmente de lado la problemática de los juicios universales y relativos, pasar a la segunda serie de problemas anunciados al principio de este examen: los que conciernen a la unidad y la diversidad en el seno de la especie humana. Los seres humanos se parecen y, a la vez, son distintos: tal es la observación trivial que cada quien puede hacer por su cuenta, puesto que las formas de vida divergen por todas partes y la especie (biológica) sigue siendo una. Todo está en saber hasta dónde se extiende el territorio de la identidad, y en dónde comienza el de la diferencia, y qué relaciones, exactamente, guardan estos dos territorios. La reflexión sobre estas cuestiones ha tomado, en el transcurso de los siglos pasados, la forma de una doctrina de las *razas*.

Es preciso, aquí, comenzar por introducir una distinción terminológica. La palabra "racismo", en su acepción común, designa dos dominios muy distintos de la realidad: se trata, por un lado, de un *comportamiento*, que la mayoría de las veces está constituido por odio y menosprecio con respecto a personas que poseen características físicas bien definidas y distintas a las nuestras; y, por el otro, de una *ideología*, de una doctrina concerniente a las razas humanas. No necesariamente se encuentran las dos presentes al mismo tiempo. El racista ordinario no es un teórico, no es capaz de justificar su comportamiento mediante argumentos "científicos"; y viceversa, el ideólogo de las razas no es necesariamente un "racista", en el sentido que comúnmente tiene esta palabra, y sus puntos de vista teóricos pueden no ejercer la más mínima influencia sobre sus actos; o bien, es posible que su teoría no implique que hay razas intrínsecamente malas. Con objeto de separar estos dos sentidos, se adoptará aquí la distinción que a veces se hace entre *racismo*, término que designa el comportamiento, y *racialismo*, que se reserva para las doctrinas. Es preciso agregar que el racismo, que se apoya en un racialismo, produce resultados particularmente catastróficos: éste es precisamente el caso del nazismo. El racismo es un comportamiento que viene de antiguo y cuya extensión probablemente es universal; el racialismo es un mo-

vimiento de ideas nacido en Europa occidental, y cuyo periodo más importante va desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del XX.

La doctrina racialista, que será aquí nuestra preocupación fundamental, se puede presentar como un conjunto coherente de proposiciones, todas las cuales se encuentran en el "tipo ideal", o la versión clásica de la doctrina, pero algunas de las cuales pueden estar ausentes en tal o cual versión marginal o "revisionista". Estas proposiciones pueden ser reagrupadas en cinco:

1. *La existencia de las razas.* La primera tesis consiste, evidentemente, en afirmar la real existencia de las razas, es decir, de agrupamientos humanos cuyos miembros poseen características físicas comunes; o más bien —puesto que las diferencias mismas dan la evidencia— en afirmar la pertinencia y la importancia del concepto de raza. Aquí, a las razas se las asimila a las especies animales, y se plantea que entre dos razas hay la misma distancia que entre el caballo y el asno: no la suficiente como para impedir la fecundación mutua, pero sí la que hace falta para establecer una frontera que salta a la vista de todo el mundo. Por lo común, los racialistas no se conforman con dejar sentado este estado de cosas, sino que desean, además, que se mantenga; en consecuencia, están en contra de los cruzamientos entre razas.

Los adversarios de la teoría de las razas han atacado con frecuencia este aspecto de la doctrina. Por un lado, llaman la atención sobre el hecho de que, desde épocas inmemoriales, los grupos humanos se han mezclado entre sí; sus características físicas, por ende, no han de ser tan distintas como se afirma. A este argumento histórico se agrega, por otra parte, una doble comprobación biológica. En primer lugar, cierto es que los seres humanos difieren entre ellos por sus características físicas; pero para que estas variaciones dieran nacimiento a grupos claramente delimitados, deberían coincidir entre ellas. Empero, éste no es el caso; y se obtendrá un primer mapa de las "razas" si se miden las características genéticas, un segundo mapa si se toma como criterio el análisis de la sangre, un tercero a partir del sistema óseo, un cuarto fundado en la epidermis. En segundo lugar, en el interior mismo de cada uno de los grupos así constituidos se observa una mayor distancia entre individuos que la que existe entre los grupos. Por estas razones, la biología contemporánea, en tanto que no deja de estudiar las variaciones entre los seres humanos que viven en la superficie del planeta, ya no recurre a la noción de raza.

Pero este argumento científico no es en realidad pertinente para combatir las doctrinas racialistas: se responde aquí, mediante datos biológicos, a una cuestión que atañe a la psicología social. El hecho

de que las "razas" existan o no para los científicos no influye en nada en la percepción de un individuo cualquiera, que comprueba perfectamente que las diferencias están ahí. Desde este último punto de vista, únicamente cuentan las propiedades inmediatamente visibles: el color de la piel, el sistema piloso, la configuración de la cara. Además, la existencia de individuos, o incluso de poblaciones, surgidos del cruzamiento de dos razas, lejos de convertir en caduco el concepto de raza, no hace sino confirmarlo: se identifica al mestizo precisamente porque en él se pueden reconocer los representantes típicos de cada raza.

2. *La continuidad entre lo físico y lo moral.* Pero las razas no son simplemente agrupamientos de individuos con aspecto semejante (si tal fuera el caso, lo que estaría en juego sería bien poco). El racialista postula, en segundo lugar, la correspondencia entre características físicas y morales. Dicho de otra manera, a la división del mundo en razas corresponde una división por culturas, igual de tajante. Cierto es que puede haber varias culturas por raza; pero desde el momento en que hay variación racial, hay también cambio de cultura. La relación entre raza y cultura explicaría por qué las razas tienden a hacerse la guerra entre sí.

Lo que casi siempre se afirma no es únicamente la coexistencia de los dos ámbitos, sino la relación causal que hay entre ellos: las diferencias físicas *determinan* las diferencias culturales. Todos nosotros podemos observar a nuestro alrededor estas dos series de variables, físicas y mentales; cada una de ellas puede recibir una explicación particular, sin que las explicaciones entren luego en relación mutua; o, incluso, pueden ser observadas sin, por ello, requerir una explicación. Ahora bien, el racialista hace como si estas dos series no fuesen sino las causas y los efectos de una sola y misma serie. Esta primera afirmación implica, a su vez, que se acepte que hay una transmisión hereditaria de lo mental y es imposible modificarlo mediante la educación. Esta búsqueda de unificación, este poner orden en la variedad de lo vivido, evidentemente emparienta la actitud racialista con la del sabio en general, que trata de introducir orden en el caos y cuyas construcciones afirman el parentesco de aquello que queda separado en el mundo de los fenómenos. Hay que agregar que, hasta el momento, no se ha podido aportar ninguna prueba en favor de este determinismo, o incluso en el de esta solidaridad; esto no significa, es cierto, que no se la vaya a encontrar algún día, o que su búsqueda sea, en sí misma, nociva; simplemente hay que dejar constancia de que, por el momento, la hipótesis ha resultado estéril.

Se puede agregar aquí que, más recientemente, se ha propuesto invertir la relación causal, pero manteniéndola: ya no sería lo físico lo que determinara lo mental, sino la cultura la que actuara sobre la naturaleza. Si, en el interior de una población dada, se favorece a los que son altos en detrimento de los que son bajos, o bien a los rubios en el de los morenos, la propia población evolucionará hacia el fin deseado: el sistema de valores se comportará a manera de un filtro genético. Se puede imaginar también que se prefiera la fuerza física a la astucia, o al revés; de nuevo, la extensión de las cualidades apreciadas se verá favorecida. Una tal inversión de perspectiva abre nuevas posibilidades para el estudio de la interacción entre lo físico y lo mental.

3. *La acción del grupo sobre el individuo.* El mismo principio determinista actúa también en otro sentido: el comportamiento del individuo depende, en muy gran medida, del grupo racial cultural (o "étnico") al que pertenece. Esta proposición no siempre se hace explícita, ya que cae por su propio peso: ¿de qué serviría distinguir a las razas y las culturas, si al mismo tiempo se piensa que los individuos son moralmente indeterminados, que obran en función del ejercicio de su libre albedrío, y no en función de su pertenencia sobre la cual no pueden ejercer ninguna influencia? Así, pues, el racialismo es una doctrina de psicología colectiva y, por naturaleza, es hostil a la ideología individual.

4. *Jerarquía única de los valores.* El racialista no se contenta con afirmar que las razas son diferentes; cree también que son superiores o inferiores, unas a las otras, lo que implica que dispone de una jerarquía única de valores, de un cuadro evaluativo conforme al cual puede emitir juicios universales. La cosa amerita asombro, puesto que el racialista que dispone de este cuadro único es el mismo que ha renunciado a la unidad del género humano. Esta escala de valores es, en la mayoría de los casos, de origen etnocéntrico: es muy raro que la etnia a la que pertenece el autor racialista no se encuentre en la cima de su jerarquía. En el plano de las cualidades físicas, el juicio preferido toma fácilmente la forma de una apreciación estética: mi raza es bella, las otras son más o menos feas. En el del espíritu, el juicio se refiere a cualidades, tanto intelectuales (unos son tontos, los otros inteligentes), como morales (unos son nobles, los otros bestias).

5. *Política fundada en el saber.* Las proposiciones primera a cuarta enumeradas hasta aquí, se presentan como una descripción del mundo, como comprobaciones de hecho. Sobre ellas se fundamenta una conclusión, que constituye la quinta y última proposición doctrinal, a

saber, que es preciso comprometerse con una política que coloque al mundo en armonía con la descripción anterior. Una vez establecidos los "hechos", el racialista extrae de ellos un juicio moral y un ideal político. Así, el sometimiento de las razas inferiores, o incluso su eliminación, se pueden justificar gracias al saber acumulado en materia de razas. Es aquí donde el racialismo se reúne con el racismo: la teoría da lugar a la práctica.

Refutar esta última inferencia ya no incumbe al científico, sino al filósofo. La ciencia puede invalidar proposiciones tales como las que aquí llevan los números del 1 al 3, pero también puede ocurrir, después de todo, que aquello que aparece como una evidencia a los ojos de los biólogos de hoy, mañana sea considerado como un error. Error sería, sin embargo, que se pudiera legitimar un comportamiento que, por otro lado, sería condenable por buenas razones. Los geneticistas no están particularmente calificados para combatir el racismo. Someter la política a la ciencia y, por ende, el derecho al hecho, es una mala filosofía, pero no una mala ciencia; el ideal humanista puede ser defendido frente al ideal racista, no porque sea más verdadero (un ideal no podría serlo), sino porque es éticamente superior, al estar fundado en la universalidad del género humano.

Es el conjunto de esos rasgos lo que constituye la doctrina racialista; cada uno de ellos, tomado en forma aislada, se vuelve a encontrar igualmente fuera del racialismo. Todos son necesarios: la ausencia de una de las tesis da origen a una doctrina emparentada con él, pero, sin embargo, distinta. Se verá así que, a partir del siglo XIX, se renuncia a la primera proposición, lo cual conduce hacia un "culturalismo" que, por lo demás, es muy semejante al racialismo. En el siglo XX, se renuncia a menudo también a la cuarta proposición, y se prefiere la neutralidad relativista a la obligación de juzgar (en tanto que esta proposición es el único punto común entre el racialismo y el humanismo universalista). Existen igualmente racialistas a los que no interesa en absoluto una política que pudiera fundarse sobre sus doctrinas (es el caso del más famoso entre ellos, Gobineau). En resumen, es la conjunción de los cinco rasgos, lo que se debe tomar como el modelo clásico del racialismo. En cambio, otros elementos de la doctrina que se han mencionado aquí, son optativos: es el caso del temor a los cruzamientos, o de la herencia de lo mental, o de la guerra entre razas.

Hay muchos rasgos comunes que indican que la familia espiritual del racialismo es el cientificismo. En efecto, se ha visto a éste caracterizarse mediante la afirmación de un determinismo integral (que

incluye tanto la relación de lo moral con lo físico, como la del individuo con el grupo); así como por exigencia de que la ciencia formule los objetivos de la sociedad e indique cuáles son los medios legítimos necesarios para alcanzarlos. El racialismo, podríamos decir, es la punta que sobresale del témpano que es el cientificismo. Hoy las teorías racialistas ya no rinden dividendos; pero la doctrina cientificista sigue próspera como siempre. Es por ello que me veré obligado a analizar, en forma paralela, las ideas racialistas propiamente dichas y su contexto cientificista general.

No podemos adentrarnos aquí, ni siquiera esquemáticamente, en la historia de las relaciones entre las razas humanas. Baste con decir que la clasificación más popular distingue tres razas: la blanca, la amarilla y la negra; pero el racialista común simplifica todavía este esquema, ya de por sí muy pobre: para él no hay más que dos razas verdaderas, o más bien dos polos, entre los cuales se distribuyen todas las razas: el blanco y el negro (los amarillos constituyen una raza intermedia). Es posible que la atención se haya fijado en esta oposición debido a razones que tienen que ver con el simbolismo universal: el par blanco-negro, claro-oscuro, día-noche parece estar presente y activo en todas las culturas, y se prefiere, por lo general, al primer término. Siendo la historia de la humanidad lo que es, el racismo ejemplar, el racismo por excelencia es, pues, el de los blancos con respecto a los negros.

Puesto que en las páginas que siguen me dedicaré al estudio del racialismo, quizá haría falta decir aquí unas palabras más sobre el racismo en sí. ¿Está condenado a desaparecer en los años venideros, como todo, o casi todo el mundo, coincide en desear? Nos podemos permitir dudarlo. Toda sociedad posee sus estratificaciones, está compuesta por grupos heterogéneos que ocupan puestos desigualmente valorizados dentro de la jerarquía social. Pero estos puestos, estos lugares, en las sociedades modernas no son inmutables: el vendedor de cacahuates puede llegar a ser presidente. Las únicas diferencias que prácticamente son imborrables son las físicas: las llamadas de "raza" y las de sexo. Si las diferencias sociales se superponen durante un tiempo lo suficientemente largo a las físicas, surgen entonces esas actitudes que descansan en el sincretismo de lo social y de lo físico, el racismo y el sexismo. Por lo demás, el símil termina pronto, ya que la situación de las mujeres con respecto a los hombres es infinitamente más compleja. Por lo que toca a las "razas", esto es, a los agrupamientos humanos cuyas diferencias físicas son visibles a simple vista, preciso es aclarar que la convivencia de una mayoría y una

minoría con características físicas distintas, plantea graves problemas: los ejemplos, por otro lado muy disímbolos, de Estados Unidos y la República Sudafricana ilustran bien esta cuestión; y debe tenerse en cuenta que éstos no son más que los ejemplos más conocidos de una lista mucho más larga. Mientras que la pluralidad de las culturas dentro de un Estado no conduce necesariamente al conflicto, contrariamente a lo que a veces se afirma (¿qué Estado no es ya pluricultural?), la pluralidad de las razas sí lo plantea, y de carácter grave, a partir del momento en que se superpone —y éste es generalmente el caso— a una estratificación social real. Su solución pasa por el mestizaje, es decir, por la desaparición de las diferencias físicas.

El antisemitismo provoca un problema particular. Por un lado, los "semitas", a diferencia de los negros, no poseen características comunes que sean visibles (de ahí la necesidad, bajo el régimen nazi, de obligarlos a llevar la estrella amarilla: de otra forma, ¿cómo se los iba a reconocer?); se trata, pues, de una discriminación puramente cultural (de religión, de costumbres, etc.); mal haríamos en incluirla dentro del racismo clásico. Mas, por otro lado, los racistas han elevado la categoría de "semitas" a raza, han querido ser antisemitas (mejor que judeófobos, por ejemplo), y el caso "semita" es uno de los más importantes en la historia del racialismo; en consecuencia, estamos obligados a tomarlo en cuenta, en el examen de las teorías raciales.

ESTABLECIMIENTO DEL RACIALISMO

Gracias a los trabajos de los historiadores modernos, la historia del racialismo se conoce hoy muy bien. François Bernier, en 1684, emplea por vez primera la palabra "raza" en su sentido moderno, pero no pierde el tiempo con ella. Fuera de Francia, Linneo hace prolongadas especulaciones sobre las especies humanas. En Francia, hay querella sobre la diferencia racial entre francos y galos, ancestros, respectivamente, de la aristocracia y del pueblo (Augustin Thierry, a principios del siglo XIX, va a retomar estas teorías). Pero para nosotros, el punto de partida más apropiado resulta ser el principio de la *Histoire naturelle*, de Buffon, dedicado al hombre, tanto porque se trata de una síntesis de numerosas narraciones de viajes de los siglos XVII y XVIII, como porque esta obra va a ejercer, a su vez, una influencia decisiva sobre la literatura posterior, influencia que se de-

berá, por partes iguales, a sus cualidades de estilo y a su autoridad científica.

En la base de la construcción se encuentra la unidad del género humano; Buffon no ignora la variedad, y por ello su conclusión tiene aún más peso: "Todo concurre, pues, para demostrar que el género humano no está compuesto por especies que sean esencialmente distintas entre sí; antes al contrario, los indicios son en el sentido de que originalmente hubo sólo una especie de hombres" (*De l'homme*, p. 320). No son razones teológicas las que hacen que Buffon se ponga a defender la monogénesis sino, precisamente, asumiendo la postura de un naturalista que se apoya en los hechos, sabe que blancos y negros pueden mezclarse: esto demuestra ya su pertenencia a una sola y misma especie.

La unidad del género humano tiene como corolario la diferencia radical entre el hombre y los animales. Buffon, cuya historia natural entera es un elogio del hombre, jamás deja de insistir en esta diferencia, que es también un rasgo de superioridad. "Hay una distancia infinita entre las facultades del hombre y las del animal más perfecto, prueba evidente de que el hombre es de una naturaleza diferente, de que él por sí solo constituye una clase aparte, de la cual hay que descender recorriendo un espacio infinito, antes de llegar a la de los animales" (p. 47). Si hubiera que condensar esta diferencia en una sola palabra, ésta sería la presencia o la ausencia de la razón. "El hombre es un ser racional, y el animal un ser sin razón; y puesto que no hay término medio entre lo positivo y lo negativo, así como no hay seres intermedios entre el ser racional y el que carece de razón, es evidente que el hombre es de una naturaleza completamente distinta a la del animal" (*ibid.*). A su vez, la presencia o ausencia de razón se reconoce en el uso de los signos intencionales. "El hombre expresa mediante un signo exterior aquello que ocurre en su interior; comunica su pensamiento mediante la palabra: signo común a toda la especie humana; el hombre salvaje habla igual que el civilizado, y los dos hablan en forma natural, y hablan para hacerse entender. Ninguno de los animales posee este signo del pensamiento [. . .]: en consecuencia, no poseen el pensamiento, ni siquiera en el más pequeño grado" (pp. 44-45).

Se observa que esta afirmación de la unidad va acompañada por un sentido agudo de las jerarquías, lo cual no deja de provocar una tensión en el interior del texto. Pero he aquí que, en ocasiones, Buffon se verá casi dispuesto a admitir una excepción a su separación tajante, precisamente para aquellos de entre los hombres que igno-

ren la jerarquía en cuestión: el hombre es de una naturaleza "tan superior a la de las bestias, que habría que ser tan poco iluminado como ellas para poder confundir uno con otras." (p. 43). En efecto, la ausencia de jerarquía, al lado de la ausencia de razón y de la palabra, es un rasgo distintivo del mundo animal. "Nosotros no vemos que los animales que son más fuertes y hábiles, manden a los otros y hagan empleo de ellos. [. . .] No hay, entre todos los animales, indicio alguno de esta subordinación, ninguna apariencia de que alguno de ellos conozca o sienta la superioridad de su naturaleza por encima de la de los demás" (p. 44).

Así, pues, no nos sorprenderá ver que, al lado de la unidad del género humano, Buffon afirma también su jerarquización interna cuyo primer indicio es el reconocimiento mismo de la jerarquía. Puesto que los hombres pertenecen a una sola especie, a todos se los podrá juzgar según los mismos criterios, y con ello se los encontrará distintos, ya que algunos de ellos serán superiores a los otros: para Buffon hay solidaridad entre unidad de la especie y absolutismo de los juicios de valor. La unidad queda demostrada por medio de la fecundación mutua; en lo que toca a la jerarquía, ésta reposa en la observación de otra característica humana. Y es que, efectivamente, al lado de la racionalidad, los hombres tienen otro rasgo común que poseen en grados más o menos elevados, un rasgo del que es consecuencia el reconocimiento de las jerarquías, a saber, su sociabilidad. "El hombre [. . .] no es fuerte, ni de gran tamaño, ni domina el universo, porque ha sabido dominarse a sí mismo, domarse, someterse e imponerse leyes; en pocas palabras, el hombre es hombre, sólo porque ha sabido reunirse con el hombre" (*Histoire naturelle*, t. x, pp. 179-180). "Toda nación en la que no hay ni reglas, ni ley, ni dueño, ni sociedad habitual, es menos una nación que un conjunto tumultuoso de hombres bárbaros e independientes que no obedecen más que a sus pasiones particulares" (*De l'homme*, p. 296): observamos que para Buffon "bárbaros" se relaciona con "independientes", es decir, con asociales.

La sociabilidad implica, pues, la capacidad de sumisión, en la misma forma que presupone la existencia de leyes, de un orden establecido, de costumbres constantes, de hábitos fijos. En todo momento, la sociabilidad (o en todo caso una de sus formas) es condición indispensable para la multiplicación de la especie, y simplemente por el número de habitantes se pueden sacar conclusiones sobre su alto grado de sociabilidad, y, por tanto, sobre su superioridad: la cantidad indica calidad. "El hombre, en todo estado, en todas las situaciones y

bajo todos los climas, tiende igualmente a la sociedad; éste es un efecto constante de una causa necesaria, puesto que tiende a la esencia misma de la especie, esto es, a su propagación" (*Histoire naturelle*, t. XI, p. 93). Pero también es a la presencia de la sociedad a lo que el hombre debe el progreso de las técnicas y de las herramientas, entre las cuales quedan comprendidos esos instrumentos intelectuales que son la lengua y la escritura (de esta manera se vuelve a llegar a la racionalidad).

Racionalidad y sociabilidad, comunes a todos los hombres y relacionados recíprocamente, están, pues, más o menos presentes, lo cual le permite a Buffon oponer la "civilización", o la "urbanidad", a la "barbarie" y al "salvajismo". En forma más exacta, hay toda una serie de estados intermedios que llevan de la cima a la base. "Se desciende por grados bastante insensibles desde las naciones más esclarecidas, las más refinadas, a los pueblos menos industriosos, de éstos a otros más groseros, pero aún sometidos a reyes, a leyes; y de estos hombres burdos, a los salvajes" (p. 91). Toda la exposición de Buffon sobre las "Variedades en la especie humana" (tal es el título de su capítulo) se articula en torno a esta jerarquización: en la cumbre se encuentran las naciones de Europa septentrional, inmediatamente abajo los demás europeos, luego vienen las poblaciones de Asia y África y, en la parte inferior de la escala, los salvajes americanos.

Toda diferencia social (de costumbres, de técnica), al igual que toda diferencia en el uso de la razón, insta también a Buffon a formular juicios de valor sobre los pueblos. Por ejemplo, una población escasa es un indicio de desarrollo social insuficiente: éste es el gran argumento de Buffon contra los norteamericanos. "Debemos suponer, pues, que, puesto que en toda esta parte de América no se encontró ninguna nación civilizada, el número de hombres era todavía demasiado pequeño, y su establecimiento en esas tierras demasiado reciente, como para que hayan podido sentir la necesidad, o incluso para que se dieran cuenta de las ventajas que presenta el reunirse en sociedad" (*De l'homme*, p. 296). Se observará que aquí Buffon propone a la carencia de civilización (para nosotros problemática) como la prueba que le permite deducir que la población es escasa, hecho que proviene de la observación más que de la deducción.

Lo mismo ocurre con la existencia de "costumbres constantes": "Los persas, los turcos, los moros, se civilizaron hasta cierto punto: pero los árabes [. . .] viven, al igual que los tártaros, sin regla, sin urbanidad y casi sin sociedad" (p. 256). O con la de avances tecnológicos: "Sus casas son bajas y mal construidas; sus tierras, muy mal

cultivadas" (p. 272). O con respecto a la lengua: "Su lengua misma [es] tan sencilla, que les es casi común a todos. Puesto que no tienen más que un pequeño número de ideas, tampoco poseen más que un corto número de expresiones" (p. 297). O en cuanto a sus ideas religiosas: "Todos son igualmente groseros, supersticiosos, estúpidos" (p. 225). Y, de nuevo, Buffon nos hace ver que se trata de deducciones, antes que de observaciones: "Todos estos salvajes tienen un aire soñador, aunque no piensen en nada" (p. 299).

Poco a poco, todos los elementos de una civilización se hallan calificados mediante juicios de valor: para Buffon, la parte que corresponde al relativismo es casi nula. Leamos esta descripción de un pueblo que habita en el norte de Japón (p. 236): "Viven como salvajes, y se alimentan de grasa de ballena y de aceite de pescado" (el primer "y" sugiere una correlación entre las dos aseveraciones; empero, ¿acaso la carne de las especies marinas convierte a quienes la consumen en más salvajes que los que comen carne?). "Las mujeres, para acicalarse, no han encontrado otros medios más que pintarse de azul las cejas y los labios" (se observa aun el sesgo peyorativo; ¿habrá que creer que el negro sobre las cejas y el rojo en los labios sean intrínsecamente superiores al azul?). "Los hombres no tienen otros placeres más que salir a la caza de los lobos marinos, de osos, de alces, de renos, y a la pesca de la ballena" (si es que se trata de un placer, ¿será realmente mucho más noble cazar faisán y perdiz?); "sin embargo, los hay que tienen algunas costumbres japonesas, como la de cantar con voz trémula" (también el timbre de la voz pasa a ser un indicio de civilización).

En el grado más bajo de la civilización, los hombres se aproximan, según Buffon —y a pesar de sus declaraciones de principio—, a los animales. Los australianos son "aquellos que entre todos los humanos más se aproximan a los brutos" (pp. 247-248), lugar que a veces les disputa el indio americano, que "en sí mismo no es más que un animal de primer orden" (*Histoire naturelle*, t. XI, p. 370). Los asiáticos tienen "ojos pequeños, como de puerco" (*De l'homme*, p. 262), en tanto que los hotentotes los tienen, simplemente, "como los de los animales" (*Histoire naturelle*, t. XIV, p. 30) y su ausencia de organización social los acerca a los brutos. Así, a fuerza de hacer resaltar que hay una jerarquía, Buffon termina por atenuar la ruptura inicial entre hombres y animales y, en consecuencia, por poner en tela de juicio la unidad del género humano, de donde había partido. Con sólo que para el blanco y el negro no hubiera la posibilidad de "producir juntos, [. . .] habría dos especies bien distintas; el negro sería

al hombre lo que el asno es al caballo; o mejor, si el blanco fuese el hombre, el negro no sería ya hombre, sino un animal aparte, como el mono" (t. x, p. 271). Pero Buffon se rinde ante las evidencias biológicas.

Puede resultar interesante comparar a este respecto a Buffon y a Voltaire. Este último comparte las convicciones de Buffon referentes a la naturaleza casi animal de las razas inferiores. Hablando de los negros, jamás deja de mencionar que su cabeza está cubierta de lana (como la de las ovejas), en vez de cabellos, y escribe sin titubear: "Los negros y las negras, transportados a países más fríos, siguen produciendo animales de su especie" (*Essai sur les moeurs*, p. 6). Por lo demás, está preparado para dar una explicación a esta animalidad de los africanos: "No es improbable que en los países cálidos los monos hayan subyugado a las hijas" (p. 8). Empero, a diferencia de Buffon, Voltaire es poligénico, por más que admita que la racionalidad y la sociabilidad son características comunes a toda la humanidad: puesto que las diferencias entre razas son tan profundas, ¿acaso no es lógico suponer que la humanidad ha surgido espontáneamente en varios lugares del globo y que, consecuentemente, a fin de cuentas, no todos los humanos pertenecen a la misma especie? Liberado de los prejuicios "religiosos", Voltaire no teme llegar a esta conclusión. "Sólo a un ciego se le permite dudar de que los blancos, los negros, los albinos, los hotentotes, los lapones, los chinos, los americanos, sean razas enteramente distintas" (p. 6). Sólo un ciego podría dudar de que el sol *sale* y *se pone* y, sin embargo, ello no es cierto; ¿sucederá lo mismo con las razas? Pero, para Voltaire las razas humanas son tan diferentes entre ellas como las especies animales o vegetales; más simplemente, las razas *son* especies. "Tengo buenas razones para pensar que los hombres son como los árboles: esto es, que los perales, los abetos, los robles y los albaricoqueros no provienen de un mismo árbol, y que los blancos barbados, los negros que por cabellos tienen lana, los amarillos con crines y los lampiños, no provienen del mismo hombre" (*Traité de métaphysique*, I, pp. 192-193). Voltaire mantiene intacta la escala única de valores, pero renuncia a la unidad de la raza humana. Resulta que su poligenismo concuerda mejor con la descripción de las razas que comparte con Buffon; es quizá por esta razón que va a ser adoptado por los racialistas del siglo XIX.

La fe, en una jerarquía rígida de valores en cuya cumbre se sitúa la civilización europea, es común a muchos de los enciclopedistas; sin embargo, aún no hay lugar para hablar de racialismo: todavía es-

tamos en una clasificación de las culturas, no de los cuerpos. Cierto es que Buffon se caracteriza además por un escepticismo respecto a los efectos de la educación: no hay duda de que los seres humanos son susceptibles de ser modificados, pero este proceso toma largos años. Ya se pueden ver las consecuencias de esta doctrina en las reflexiones de Buffon sobre la esclavitud. Según él, los negros son seres inferiores y, después de todo, es normal que sean sometidos y convertidos en esclavos. Buffon comienza la exposición que hace al respecto retomando una tipología de los esclavos según su capacidad de trabajo, y el olor más o menos fuerte que despiden al transpirar. Esto no va acompañado de ningún juicio de valor. Y luego, como lo dice él mismo, se enternece por su suerte: no porque sean esclavos, sino porque, además, sus dueños no los tratan bien, los privan de alimentos o los golpean; estos excesos podrían ser evitados. Jamás se trata de suprimir la esclavitud misma.

Es en este punto del razonamiento cuando la doctrina propiamente racialista recibe un complemento necesario, bajo el efecto de la actitud "erudita" de Buffon. Cuando se pregunta sobre aquello que constituye la variedad en la especie humana, Buffon enumera tres parámetros: el color de la piel, la forma y las dimensiones del cuerpo, y lo que denomina lo "natural" (*De l'homme*, p. 223), es decir, las costumbres. Ahora bien, decide unificar la explicación de estas tres variables. Observemos aquí un rasgo sorprendente de la retórica del discurso científico de Buffon: antes de *decirnos* que existe una continuidad entre lo físico y lo moral, nos lo *sugiere* de manera indirecta. La figura principal del determinismo monista, tal como lo practica Buffon, es precisamente este tipo de *coordinación*: mediante la fuerza de una coma, de una conjunción, de una enumeración, el autor sugiere sin afirmar; así, el lector absorbe aquello que se "presupone", con mucha menos desconfianza que aquello que es "propuesto". Al disponerse a tratar en las mismas páginas las diferencias físicas *y* culturales, Buffon procede como si la correlación entre las dos estuviera ya establecida; cuando pase a afirmarlas en forma de tesis, su lector no puede más que dar su asentimiento. En efecto, habremos sido preparados para ello gracias al uso frecuente de la "coordinación" en las descripciones precedentes de Buffon. "Una raza de hombres cuya fisonomía es tan salvaje como sus costumbres", escribe de paso (p. 223). O lo siguiente: "Estos pueblos son muy negros, salvajes y brutales" (p. 246). ¿Quién se daría cuenta de que la afirmación principal va apoyada aquí por una coma? O, en otra parte, por un "también": "Se los distingue de los otros por su color, que es mucho más

negro; también son más estúpidos y groseros" (p. 253). Y a la inversa, en otra región, "los hombres son también muy hermosos; naturalmente ingeniosos" (p. 262): he aquí que la relación entre el espíritu y la materia ha pasado a ser natural.

Pero Buffon no se contenta con sugerir, sino que afirma explícitamente que hay una relación entre el color de la piel y las formas de vida, esto es, y el grado de desarrollo de civilización. Escribe que "el color depende mucho del clima", pero también de otras causas: "Una de las principales es la alimentación [. . .]; otras, que no dejan de producir su efecto, son las costumbres o la forma de vida". ¿En qué consiste la relación entre el color de la piel y las costumbres? Los pueblos civilizados escapan a la miseria, en tanto que un miembro de naciones salvajes sufre hambre e intemperie; de hecho se ve, con frecuencia, obligado, concluye Buffon, a vivir "más a menudo como animal que como hombre" (p. 270); he ahí todavía el orden jerárquico que pone a prueba la unidad. Las costumbres actúan, pues, por medio del clima y de la alimentación, acusando o disminuyendo sus efectos; pero la relación, por más que sea indirecta, no es menos segura: la falta de civilización produce la negrura de la piel. "Viven de manera dura y salvaje; esto basta para que sean menos blancos que los pueblos de Europa, a los cuales no les falta nada que pueda hacer la vida grata" (p. 318). Negrura de la faz, rigor del clima y ausencia de civilización se encuentran aquí perfectamente amalgamados.

Pero si bien se explican en función del clima y de la alimentación, las diferencias en las costumbres, sin embargo, luego no actúan en forma autónoma. Buffon imagina dos pueblos, uno civilizado y otro bárbaro, colocados artificialmente en las mismas condiciones; la diferencia no desaparece, o en todo caso, no de inmediato. "Suponiendo que estos dos pueblos distintos están bajo un mismo clima, se puede creer que los hombres de la nación salvaje serán más morenos, más feos, más bajos y más arrugados que los de la nación civilizada" (p. 270). Lo físico y lo moral están indefectiblemente vinculados. Empero, si bien la relación entre el color de la piel, por un lado, y el clima o la alimentación, por el otro, es de carácter incierto pero verosímil, en la medida en que pone en contacto dos hechos físicos, no ocurre lo mismo, en absoluto, por lo que toca a la que existe entre el color y las costumbres: los hechos se presentan, de entrada, como heterogéneos, y es el sabio quien hace la unificación. Podemos comprobar ahora que todo el conjunto de la teoría racionalista está contenido en los escritos de Buffon: éste considera la existencia

de las razas como una prueba, afirma la solidaridad de lo físico con lo moral, da por sobrentendido que el individuo está determinado por el grupo, proclama en voz alta un sistema único de valores y, finalmente, extrae de su doctrina consecuencias prácticas y políticas (la esclavitud no es ilegítima).

Si esta relación recíproca queda establecida, la estética ya no se puede separar de la ética; aún más, los juicios estéticos deben desempeñar un papel capital. Sin embargo, se hubiera podido creer que el dominio de los juicios estéticos iba a escapar al espíritu unificador y jerárquico de Buffon: como todas las personas de su época, sabe que los gustos varían según los tiempos y los lugares; incluso lo dice en su obra: "Las ideas que los distintos pueblos tienen de la belleza son tan singulares y opuestas, que hay lugar para creer que las mujeres han ganado más gracias al arte de hacerse desear que por ese don mismo de la naturaleza, respecto al que los hombres juzgan en forma tan diferente. [. . .] Los antiguos tenían gustos de belleza distintos a los nuestros" (p. 133). "Cada nación tiene prejuicios diferentes sobre la belleza, incluso cada hombre tiene sus ideas sobre ella y su gusto particular" (p. 134).

He ahí, podría pensarse, una prueba de sentido común. Pero Buffon no puede admitir que una parte tan grande del juicio humano provenga del relativismo cultural o, incluso, del libre arbitrio del individuo. Se puede observar como, en la práctica, se desliza de sus conocimientos relativistas a sus convicciones universalistas cuando describe una población africana: "Ellos tienen también las mismas ideas que nosotros sobre la belleza (hasta aquí, la belleza no es más que una idea, cercana a la nuestra o alejada de ella, según los pueblos); ya que aprecian los ojos bonitos, una boca pequeña, labios proporcionados y una nariz bien hecha" (p. 227): pero, ¿se pueden colocar en el mismo plano "pequeña" y "bonitos"? Nuestra idea de belleza tiene de particular que se trata de *la* belleza. . .

En realidad, la palabra "feo", que, se supone que Buffon lo sabe, no tiene el mismo contenido en un pueblo que en otro, es una de las más frecuentes en sus páginas. Y la fealdad, al igual que la belleza, se definen, más que por la forma de la cara, por su color. Júzguese, si no, por esta lista de "coordinaciones". A veces positivas: "menos feos y más blancos" (p. 231), "los hombres más hermosos, los más blancos" (p. 262), "muy bellas y muy blancas" (p. 263), "las mujeres [. . .] son blancas, hermosas" (p. 266), "las mujeres son un poco más blancas, de buen cuerpo y bastante bellas" (p. 271). A veces negativas: "más morenos y más feos" (p. 237), "más feos, más

amarillos" (p. 251), "negros y mal formados" (p. 252). "Ni siquiera están tan bien hechos y son más negros." En ocasiones adversativas, a manera de sorpresa (o de excepción): "con buen cuerpo, aunque negras" (p. 250), "hombres hermosos y bien constituidos, aunque tengan un tinte de color oliváceo" (p. 250), "los hombres, en general, son morenos y tostados; pero al mismo tiempo son bastante hermosos" (p. 262), "tienen [. . .] la cabeza bella [. . .] pero poseen un matiz amarillo y moreno" (p. 267). . .

Así, pues, el ideal estético de Buffon es tan estrechamente etnocéntrico como su ideal ético y cultural; pero tiene todavía menos razones para apoyarlo. Los europeos le sirven de punto de comparación fijo para establecer la distancia que separa a los demás pueblos de la perfección. El hombre primitivo fue blanco, y todo cambio de color es una degeneración; al contrario de lo que ocurre con la civilización, que se adquiere, la belleza física está dada desde el origen. "Por poco que se descienda por abajo del círculo polar, en Europa se encuentra la más hermosa raza de la humanidad" (p. 340). "La naturaleza, con lo perfecta que puede ser, hizo a los hombres blancos" (pp. 303-304).

Si el discurso de Buffon, a pesar de ser absurdo, ha podido ejercer una influencia tan grande, ello se debe a que ha llegado a sus lectores adornado con el prestigio de la ciencia. Por un lado, gracias a un nuevo efecto de contigüidad, la fama del Buffon naturalista ha servido de aval para los asertos del Buffon antropólogo; y él mismo no se ha privado de utilizar su competencia en un dominio, como argumento para dejar mejor asentadas sus ideas en el otro: "Si se quiere un ejemplo, se puede dar, extrayéndolo de los animales" (p. 290), "un ejemplo tomado de los animales podrá confirmar aún todo lo que acabo de decir" (p. 315), etc. Como reconoce autoridad en una materia, el lector está dispuesto a seguirlo en la otra pero, una observación sobre los animales, ¿realmente confirma una afirmación que se refiere a los seres humanos? Por otro lado, Buffon refuerza su autoridad sometiendo a otros autores a un examen crítico; subraya así su probidad de sabio, su preocupación por la verdad, y su texto se hace tanto más creíble. En realidad, cada vez que las narraciones de los viajeros le contradicen, las hace a un lado por ser poco dignas de confianza, no en nombre de otros hechos, sino en nombre de su doctrina misma. Los americanos deben ser poco numerosos, los viajeros afirman lo contrario: "Es fácil ver que estos hechos son muy exagerados" (p. 309); él quisiera que no conociesen leyes ni costumbres, pero otros autores pretenden lo contrario: "Todos los autores

que han hablado de ello no han puesto atención. . ." (p. 296), "pero todo esto es bastante apócrifo" (p. 299), etc. Es así como, con su autoridad bien asentada sobre su prestigio de naturalista y de espíritu crítico, Buffon puede hacer que su teoría racista, que descansa únicamente en la "coordinación", pase por una teoría científica demostrada.

Es importante observar aquí que no son los grandes principios los responsables de las aberraciones racialistas, sino únicamente su extensión abusiva. Se puede aspirar a una escala única, y por ende universal, de valores, y distinguir entre civilización y barbarie, sin que por ello haya que extender la noción de civilización a manera de que englobe los hábitos alimentarios, de vestimenta o de higiene: no toda diferencia implica un juicio de valor. Se puede aspirar a hacer más inteligible el mundo fenoménico y a tratar de encontrar el orden que existe tras el caos, sin por ello tener que creer que todas las variaciones tienen un origen común y, especialmente, que las diferencias físicas son responsables de las diferencias morales y culturales (o viceversa). Es legítimo observar diferencias entre culturas separadas en el espacio y en el tiempo; pero es inadmisible sacar de ahí la conclusión de una discontinuidad en el género humano (y esto es lo que admiten implícitamente Buffon, y explícitamente Voltaire): tanto porque esta conclusión contradice los resultados del conocimiento imparcial, como porque contiene, en potencia, la transgresión de los valores éticos más elevados de la humanidad, aquellos cuyo establecimiento participa de la definición misma de lo que es humano.

EL RACIALISMO VULGAR

La doctrina racialista que plantea Buffon va a sufrir, bajo el impulso de pensadores más o menos originales, un buen número de modificaciones en el curso de los siguientes doscientos años. Empero, antes de examinar algunas de estas aportaciones originales, sería útil conocer cuál era la opinión común, tal como se puede observar en la segunda mitad del siglo XIX, entre cien y ciento cincuenta años después de Buffon. He escogido para ello, a causa de su representatividad, a dos autores, Renan y Le Bon: el primero, porque es uno de los grandes maestros del pensamiento en el siglo XIX; el segundo, porque es un vulgarizador de talento, cuyas obras, traducidas a una decena de lenguas, han sido difundidas por centenares de miles

de ejemplares; éste es el caso, en particular, de sus *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*. Lo cierto es que Renan y Le Bon también tienen, respecto de las razas, ideas más originales, que les son propias; pero que en un primer momento dejaré de lado, para no señalar en sus obras más que los sedimentos de una ideología racialista común y anónima de la época, una especie de sentido común racial; aquello que hubiera podido figurar en el *Dictionnaire des idées reçues*, correspondiente a esas fechas.

La contribución original de Renan concierne, como veremos, a la oposición de las "razas" aria y semita. Lo que no es original, en lo que no se detiene y que se contenta con transmitir, es la división de la humanidad en algunas grandes razas —la blanca, la amarilla y la negra— y la organización jerárquica de ellas. Estas tres razas tienen distintos orígenes: en esto, Renan se sitúa del lado de Voltaire más que del de Buffon. La filología, opina, ha podido establecer el origen común de todos los blancos ("en el *Imaüs* o el *Belourtag*"); pero no se trata de hacer salir de ahí a las demás variedades de la especie humana: "Repugna hacer otro tanto por lo que toca a la raza china y, sobre todo, en lo que concierne a las razas inferiores", esto es, las negras (*Histoire générale*, p. 587).

Al igual que Renan, que Gobineau, y que Taine, al cual la mayor parte del tiempo se contenta con resumir y sistematizar, Le Bon es partidario del poligenismo, y equipara a las razas humanas con las especies animales (lo cual Buffon se negaba a hacer —y con sobrada razón). "Basándonos en criterios anatómicos bien claros, tales como el color de la piel, la forma y la capacidad del cráneo, ha sido posible establecer que el género humano comprende varias especies nítidamente separadas y probablemente de orígenes muy diferentes" (*Lois*, p. 8). Si se prefiere emplear la palabra "raza" en vez de la palabra "especie", ello se debe, sugiere Le Bon, a que no se quiere ofender la sensibilidad cristiana, que desea que todos los hombres pertenezcan a la misma especie: ¡la ciencia se opone aquí al prejuicio religioso!

Hagamos un breve repaso de las características que se atribuyen a las tres razas.

Para Renan, la raza inferior está constituida por los negros del África, los indígenas de Australia y los indios de América (reunidos, pues, en nombre de su inferioridad cultural, y no por rasgos físicos comunes). Renan supone que en los orígenes, toda la tierra estaba cubierta por representantes de estas razas; progresivamente, fueron eliminados por los miembros de otras razas. "En efecto, por todas parte los arios y los semitas se encuentran a su paso, al llegar a establecerse

a un país, razas medio salvajes, a las que exterminan" (*Histoire générale*, p. 585). Se observará que se informa que sucedió este exterminio, pero no se emite ningún juicio de valor al respecto. Lo propio de las razas inferiores es, no solamente ser primitivas o no civilizadas (estos tres términos son sinónimos), sino también no ser civilizables, ni capaces de progresar: esto es lo que permite justificar la tesis del poligenismo. "Una incapacidad absoluta de organización y de progreso" (p. 586). "Por lo demás, no se tiene ni un solo ejemplo de una tribu salvaje que se haya elevado a la civilización" (p. 581). En otra parte de su obra, Renan habla de "la eterna infancia de estas razas no perfectibles" (*L'avenir de la science*, p. 859), de los "pueblos consagrados a la inmovilidad" (p. 861). La ruptura con el ideal humanista es aquí muy clara: aquello que Rousseau presentaba como el rasgo distintivo de la especie humana, a saber, su perfectibilidad, se niega a una parte de la humanidad; ya no hay unidad en la especie, ni fe en que sea capaz, gracias a su voluntad, de alcanzar metas siempre nuevas; en lugar del voluntarismo (del artificialismo) de las Luces, viene una cierta sumisión a la Providencia ("consagrados").

La clasificación de las grandes razas que propone Le Bon (por el momento dejo a un lado sus innovaciones referentes a las "razas históricas") es, igual que la de Renan, una adaptación de los puntos de vista de Buffon. Le Bon distingue entre cuatro (y ya no tres) grados. En lo más bajo de la escala se encuentran "las razas primitivas", ejemplificadas por los indígenas de Australia: "ninguna traza de cultura" entre estos salvajes, que han permanecido en un estado "próximo al de la animalidad" (*Lois*, p. 25); su destino es el que ya había evocado Renan: "La experiencia demuestra que todo pueblo inferior que queda en presencia de un pueblo superior, está condenado fatalmente a desaparecer bien pronto" (p. 44). Aparentemente, se trata de un proceso natural que no estaría por demás acelerar un poco: Le Bon no precisa los medios por los que opera esta "desaparición".

En el escalón siguiente hacia arriba, se encuentran "las razas inferiores", cuyo ejemplo principal son los negros. Éstos son, como ya lo había enunciado Renan, razas no perfectibles. Son "capaces de alcanzar rudimentos de civilización, pero solamente rudimentos" (p. 25); son "bárbaros condenados por su inferioridad cerebral a jamás salir de la barbarie" (p. 82). Le Bon se contenta, a veces, con reescribir las frases de Renan: "No hay ejemplo alguno, en la historia antigua o moderna, de una tribu negra que se haya elevado a un cierto nivel de civilización" (*ibid.*).

La raza siguiente, para Renan, es la raza "intermedia", es decir,

la amarilla: chinos y japoneses, tártaros y mongoles. Una vez más, sus características derivan del nombre que se le da: es susceptible de ser civilizada, pero sólo hasta cierto punto; es constitutivamente incompleta, ha conocido la fase de la infancia al igual que ahora vive la de la vejez, pero jamás ha gozado de una verdadera madurez: "La China, ese viejo niño apergaminado" (*Histoire du peuple d'Israël*, p. 33). A su vez, China se agrega a la parte inhumana de la humanidad: "La China es en cierta forma una Europa no perfectible" ("Histoire de l'instruction publique en Chine", p. 577). La misma lengua china posee una "estructura inorgánica e incompleta" (*L'origine du langage*, p. 99), y "nosotros encontramos que la civilización china es incompleta y defectuosa" (*Histoire générale*, p. 588). El juicio de valor no deja lugar a dudas: "La China [. . .] siempre ha sido inferior a nuestro Occidente, incluso en sus peores días" ("L'avenir religieux. . .", p. 233). Aquí, evidentemente, una lengua y una cultura son juzgadas según el rasero de otra lengua y otra cultura: por ello, toda diferencia es sentida como una carencia. Pero, ¿qué es lo que justifica que se escoja a una de ellas como norma? Renan no se detiene en esto; se mueve dentro de la evidencia y no busca argumentos. Estas razas intermedias, no solamente son poco productivas; encierran también un peligro potencial para las razas superiores: "Las razas tártaras [. . .] no se han comportado más que como plagas naturales para destruir la obra de los otros" ("De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation", p. 322).

Las que Le Bon denomina "razas medias" ocupan para él el tercer grado: son "los chinos, los japoneses, los mongoles y los pueblos semíticos" (*Lois*, p. 25). De nuevo, los japoneses y los árabes no se agrupan más que bajo criterios de civilización: Le Bon ha extraído las consecuencias de la subdivisión —propuesta por Renan— de la raza blanca en arios y semitas, y tiene en cuenta la inferioridad evidente de estos últimos; en consecuencia, los junta con los representantes de la raza amarilla.

En la cima, para Renan, se encuentra la raza "superior", o blanca, que tienen en su favor la belleza, sometida, como ocurría ya con Buffon, a los juicios absolutos: "Poseen [estas dos razas, la aria y la semita] en común el rasgo soberano de la *belleza*" (*Histoire générale*, p. 576). Estas razas jamás han conocido un estado salvaje y encuentran la civilización en su sangre. "Estas dos razas nos aparecen por todos lados con un cierto grado de cultura. [. . .] En consecuencia, debemos suponer que las razas civilizadas jamás han pasado por el estado salvaje y han traído en sí mismas, desde el comienzo, el germen de

los progresos futuros" (p. 581). La civilización es innata en ciertas razas, e inasimilable por otras: no se hallaría forma más clara de renunciar a la unidad de la especie y someterse al veredicto de la providencia. La prueba, para Renan, es de carácter histórico: únicamente los representantes de la raza blanca han contribuido a la edificación de la civilización mundial. "Unos tras otros, los judíos, los sirios, los árabes han entrado en la obra de la civilización general y han desempeñado en ella su papel, como parte integrante de la gran raza perfectible; lo cual no se puede decir de la raza negra, ni de la raza tártara, ni siquiera de la china, que se ha creado una civilización aparte" (p. 577). Así, pues, a las razas inferiores se las ha arrojado en una subhumanidad.

Con Le Bon, no se encuentra en la cumbre más que a un solo grupo: "Entre las razas superiores no se puede hacer figurar más que a los pueblos indoeuropeos" (p. 26). El criterio que permite establecer esta clasificación es, al igual que en el caso de Buffon, la razón y sus consecuencias, las invenciones técnicas. "En las razas primitivas e inferiores [. . .] se comprueba siempre una incapacidad más o menos grande para razonar" (pp. 26-27); en las razas superiores, por el contrario, "grandes invenciones en las artes, las ciencias y la industria [. . .], el vapor y la electricidad han salido de sus manos" (p. 26). La diferencia entre lo alto y lo bajo de la escala es inmensa. Renan decía ya: "En cuanto a las razas inferiores [. . .] es un abismo el que las separa de las grandes familias de las que acabamos de hablar" (*Histoire générale*, pp. 580-581), y Le Bon repite: "El abismo mental que las separa es evidente" (*Lois*, p. 26).

La idea de la desigualdad de las razas humanas es una constante en el pensamiento de Renan, por más que no siempre le dedique una gran atención. Y es que, para él, es cosa evidente. "Los hombres no son iguales, ni las razas son iguales. El negro, por ejemplo, está hecho para servir en las grandes cosas que quiere y concibe el blanco" (*Dialogues philosophiques*, p. 556). Y piensa con espanto, qué es lo que ocurriría si se adoptara la postura contraria: "La ausencia de ideas sanas acerca de la desigualdad de las razas puede originar una declinación total. [. . .] Figurémonos el espectáculo que hubiera ofrecido la Tierra, si únicamente hubiese sido poblada de negros, limitándolo todo al regocijo individual en el seno de una mediocridad general" (p. 591).

Es esto lo que explica la reacción de Renan ante el libro de Gobineau: a pesar de importantes reservas que examinaremos más adelante, e incluso si, por lo demás, se toman en cuenta las reglas de

cortesía, le dirige una carta que no deja de estar llena de elogios reveladores: "Con él, ha hecho usted un libro de los más notables, lleno de vigor y de originalidad de espíritu" ("Lettre à Gobineau", p. 203), "una fuerza, una altura, una lógica, ¡que no vacilo en calificar de admirables! Sus últimas páginas son verdaderamente sorprendentes por su vigor y su entusiasmo: las voy a citar" (pp. 204-205). Esta última promesa, que a los ojos de Renan debe haber sido un halago supremo, jamás fue cumplida, y Renan evitó en público toda referencia a la obra de Gobineau, tal vez para no perjudicar su propia gloria (lo cual no significa que haya plagiado a Gobineau: sus escritos son contemporáneos y, de hecho, ambos se forman en un mismo ambiente de "sensatez"; para Renan, Gobineau es en realidad un rival —quizá un poco comprometedor, por mal filólogo— más que una fuente).

Cuando Renan escribe, en 1890, un prefacio para *L'avenir de la science*, redactado en 1848, uno de los principales reproches que le hace a este escrito de su juventud es el de no haber insistido lo suficiente en la jerarquía que forman las sociedades humanas. "No lograba hacerme una idea lo suficientemente clara de la desigualdad de las razas" (p. 723). Ya no es lo mismo en el momento en que escribe ese prefacio: "El proceso de la civilización está reconocido en sus leyes generales. La desigualdad de las razas se ha comprobado" (p. 724). Y sin embargo, a nuestros ojos, esta idea de la desigualdad no estaba realmente ausente de los textos escritos alrededor de 1848, *L'avenir de la science*, *L'origine du langage* y la *Histoire générale des langues sémitiques*. . . ¿Qué no se habría encontrado en ellos si Renan hubiese adquirido lucidez a tiempo? Entre esas dos fechas, Renan tampoco había olvidado sus principios: "Rechazamos como un error, de hecho fundamental, la afirmación de que hay igualdad entre los individuos humanos y entre las razas; las partes elevadas de la humanidad deben determinar a las partes bajas" ("Nouvelle lettre à M. Strauss", p. 455). Tras esto, ¿puede alguien seguirse llamando relativista, como lo hace Renan, y afirmar que todos los valores están social e históricamente determinados? La fachada relativista esconde una construcción que simplemente es etnocentrista.

De esta forma de ver las razas se derivan, en manera perfectamente natural, algunas consecuencias prácticas. En *L'avenir de la science*, Renan idea un proyecto de educación que conserva aún indicios del espíritu de las Luces (de Helvecio o de Condorcet): "El estudio científico y experimental de la *educación de las razas salvajes* va a convertirse en uno de los más bellos problemas que se han planteado al espíritu

europeo" (p. 1033); pero en la misma época, en *L'origine du langage*, se establece un proyecto distinto, que es preciso reconocer como el proyecto imperialista: "Puesto que la raza aria y la raza semítica [. . .] están destinadas a conquistar el mundo y a llevar de nuevo a la raza humana a la unidad, las otras razas no cuentan más que en calidad de ensayo, de obstáculo o de auxiliar" (p. 115). Visiblemente, sigue siendo la providencia la que decide sobre el papel que les está reservado a las diversas poblaciones del globo; la raza blanca es la única que está provista de la dignidad de la persona humana, y las otras razas deben conformarse con funciones instrumentales: no existen en sí mismas, sino solamente dentro de la óptica del proyecto imperial al dirigir el cual está predestinada la raza blanca.

Renan hace un poco más explícita esta visión en "La réforme intelectuelle et moral de la France": "La naturaleza ha hecho una raza de obreros, que es la raza china [. . .]; —una raza de trabajadores de la tierra, que es la negra [. . .]; —una raza de amos y soldados, que es la raza europea" (p. 390). Piensa en un Estado mundial ("volver a llevar a la especie humana a la unidad"), donde en vez de clases haya razas; pero su visión es menos generosa que la de Auguste Comte, en quien quizás se inspira. Todo esto es obra de la naturaleza; entonces, de nada sirve protestar. No hay un ideal común a la humanidad, sino tantos modelos de felicidad como los hay de razas. "La vida que repugna a nuestros trabajadores haría feliz a un chino, a un *fellah*, a seres que nada tienen de militares. Que cada quien haga aquello para lo que está hecho, y todo irá bien" (p. 391). Nos podríamos preguntar cómo es que un pueblo entero no está destinado más que a una sola función. Renan no se embrolla con pruebas; cuando piensa en éstas, no vacila en imaginar aquello de lo que tiene necesidad: "El hombre del pueblo es casi siempre, entre nosotros, un noble que ha perdido su jerarquía" (p. 390): aparentemente, en sus orígenes, Francia, o incluso Europa, estaba compuesta exclusivamente por nobles; unos han seguido siéndolo; los otros, empobrecidos, ¡dieron nacimiento al pueblo!

Si la misión de ser amo, militar y conquistador, está en la naturaleza, entonces las guerras de expansión son perfectamente legítimas, siempre y cuando no se desencadenen entre "amos", sino que permitan la conquista de los pueblos obreros y campesinos; en otras palabras, la guerra perfecta es la guerra colonial. Por lo demás, ésta posee una ventaja complementaria, y particularmente preciosa para Renan: permite el conocimiento tranquilo de los pueblos sometidos. "La exploración científica de Argelia va a ser uno de los títulos de gloria

para la Francia del siglo XIX, y la mejor justificación de una conquista" ("La société berbère", p. 550).

Y de la misma manera que no lo perturbaba la exterminación de las razas inferiores en el pasado, tampoco le hace parpadear su sumisión en el futuro: "La conquista de un país de raza inferior hecha por uno de raza superior que se establece en él para gobernarlo, nada tiene de chocante" ("La réforme...", p. 390). Como se verá, a Renan le gusta decir que los resultados de la ciencia no deben conducir a decisiones políticas; ahora bien, aquí, es decididamente la ciencia —la filología o la etnología— la que decide acerca de la superioridad o la inferioridad de las razas; es, entonces, ella la que permite calificar un acto como chocante o, por el contrario, como aceptable, e incluso deseable (por ir en la dirección de la naturaleza o del progreso). Se habrá observado que "leyes de la naturaleza" o "ciencia", se han convertido en los sinónimos modernos de "providencia" o "destino". Por un lado, están las razas y los países superiores, cuyo destino es el de expandirse hacia afuera; y, por el otro, las razas y los países inferiores, los que son de obreros y campesinos, que están predestinados a desempeñar un papel complementario: el de recibir a los guerreros victoriosos. Así, pues, Renan tiene puesta la mira en una armonía universal, y con razón invoca a la providencia. "De la misma manera que es preciso condenar las conquistas entre razas iguales [Alemania hizo mal en vencer a Francia], en esa misma forma la regeneración de las razas inferiores o envilecidas, hecha por las razas superiores está dentro del orden providencial de la humanidad" (*ibid.*).

En otros momentos, Renan no se conforma con planear la transformación de la vida social de las otras razas, sino que sugiere también su transformación física mediante el aporte de una sangre de calidad superior: así, pues, el proyecto imperialista se ve reforzado por un proyecto eugenésico. A contrapié del pesimismo en que se ha sumido Gobineau, Renan le escribe: "Una cantidad muy pequeña de sangre noble, colocada en la circulación de un pueblo, basta para ennoblecerlo" (p. 204); sus afirmaciones sobre la necesidad de regenerar a las razas inferiores, en "La réforme...", son contemporáneas de las primeras formulaciones del eugenismo por parte de Galton, el primo de Darwin. Renan precisa, en la carta a Gobineau, que no piensa en las razas más bajas (los negros, etc.), cuya situación es desesperada y que, por lo demás, como sabemos, están destinadas al exterminio, sino más bien en las razas intermedias o en los estratos inferiores de la misma raza blanca. Empero, el concederle tanta importancia a la providencia, ¿acaso deja aún un lugar a la voluntad

humana, a la cual, por lo demás, Renan gusta tanto de hacerle elogio?

La postura de Le Bon se caracteriza por su tendencia a asimilar la jerarquía de las razas a la de los sexos y de las clases (por más que se ha visto despuntar esta última asimilación en Renan). No es necesario ir al África para observar a las razas inferiores: basta con asomarse a ver a los obreros de nuestro país. "Los estratos más bajos de las sociedades europeas, son homólogos a los seres primitivos" (*Lois*, p. 27). "Bastaría [. . .] con hacer intervenir el tiempo, para ver a los estratos superiores de una población separados intelectualmente de los estratos inferiores por una distancia tan grande como la que separa al blanco del negro o, incluso, al negro del mono" (p. 37). Hay, en el interior de cada país, una parte de la población que no se presta a la civilización; ésta es la amenaza que Le Bon ve cernirse sobre el futuro de Estados Unidos, que ha absorbido, en calidad de mano de obra, a demasiados representantes de razas inferiores.

Y ni siquiera es necesario irse a la fábrica o a la granja para observar el funcionamiento de las mentalidades primitivas: basta con asomarse a la cocina y detener la mirada por un instante sobre ese ser inferior que es la propia esposa (el lector de Le Bon es necesariamente masculino). Habrá entonces, entre observador y observado, una "gran diferencia mental". "Puede ser que tengan intereses comunes, sentimientos comunes, pero jamás eslabonamientos de pensamiento semejantes. [. . .] La diferencia de su lógica bastaría, por sí sola, para crear entre ellos un abismo infranqueable" (p. 32): se ve así que, a los ojos de Le Bon, el hombre blanco y civilizado lleva una vida peligrosa, rodeado como está de numerosos abismos. La craneología, otra de las especialidades del doctor Le Bon, prueba la inferioridad femenina y la proximidad entre las mujeres y los negros. Los cráneos blancos son más grandes que los negros —pero sólo en el caso de los hombres—; los cráneos masculinos son más grandes que los cráneos de las mujeres —pero solamente entre los blancos. "La media de los cráneos parisienses femeninos los sitúa entre los más pequeños que se han observado, tienen aproximadamente el tamaño de los cráneos chinos, y apenas están por arriba de los femeninos de la Nueva Caledonia" (p. 42); ¡con esto está dicho todo!

EL DETERMINISMO CIENTÍFICO

La doctrina racialista, como se ha visto, está vinculada desde sus inicios con el advenimiento de las ciencias o, más exactamente, con el

cientificismo, esto es, con el uso de la ciencia para dar fundamentos a una ideología. La presencia simultánea de Buffon y de Diderot en la *Encyclopédie* no ocurre por azar. Encontraremos las dos doctrinas aún más estrechamente enmarañadas en el curso del segundo periodo, el culminante, del pensamiento racialista, durante la segunda mitad del siglo XIX. Es, por tanto, necesario examinar cuidadosamente las premisas cientificistas de la doctrina de las razas entre aquellos mismos que van a ser sus más celosos propagadores: Taine, Renan, Gobineau.

El cientificismo descansa esencialmente, como se ha visto, en dos postulados: el determinismo integral y la sumisión de la ética a la ciencia. El gran profeta del determinismo, en la segunda mitad del siglo XIX, es también uno de los racialistas más influyentes: Hyppolite Taine. Si hemos de creerle, no hay ningún acontecimiento que ocurra sin una causa; incluso nuestras formas de pensar y de sentir, para ya no hablar de nuestros actos, nos son dictadas por causas perfectamente identificables y extraordinariamente estables. Este determinismo es integral, para empezar, en el sentido en que toca a los mínimos elementos de cada fenómeno: "Aquí, como en todas partes, no hay más que un problema de mecánica: el efecto total es un compuesto determinado en su totalidad por la magnitud y la dirección de las fuerzas que lo producen" (*Histoire de la littérature anglaise*, p. XXIX). Pero es igualmente integral en lo que concierne a toda forma de actividad: "Es también así para cada especie de producción humana, para la literatura, la música, el arte del dibujo, la filosofía, las ciencias, el Estado, la industria y todo lo demás. Cada uno de estos aspectos tiene como causa una disposición moral, o un concurso de disposiciones morales: dada esta causa, el aspecto aparece; si se retira esta causa, desaparece" (p. XXXVIII).

Es a la ciencia a la que incumbe revelarnos el funcionamiento exacto de este determinismo. "Aquí [en la psicología] como en otras partes, la búsqueda de las causas debe venir después de haberse reunido los hechos. Que los hechos sean físicos o morales, poco importa: siempre tienen causas; las tienen la ambición, la valentía, la veracidad, al igual la digestión, el movimiento muscular, el calor animal. El vicio y la virtud son productos, como lo son el vitriolo y el azúcar, y todo dato complejo nace del encuentro con otros más simples, de los que depende" (p. XV). La ciencia no es más que el conocimiento de esas causas, y uno se da cuenta de que la moral no constituye un dominio aparte del resto. Aquí se nos remite a una fórmula de Helvecio: "He pensado que se debe tratar a la moral igual que a to-

das las otras ciencias; y hacer una moral como se hace una física experimental" (*De l'esprit*, "Preface", t. I, p. 97).

En un mundo tan predeterminado, ¿queda acaso algún lugar para el ejercicio de la libertad? Taine quisiera creerlo así: "Un descubrimiento análogo [al de las leyes de la ciencia de la naturaleza] debe proporcionarles a los hombres el medio de prever y de modificar hasta cierto punto los acontecimientos de la historia" (*Histoire*, p. XXIII). Pero, ¿hasta qué punto? Taine, al parecer, sale de la situación embarazosa haciendo intervenir las "disposiciones morales" o las "fuerzas históricas" en dos momentos distintos, como fuentes de la actividad del individuo (y entonces no hallan excepción); y como resultantes de la acción de numerosos individuos, en cuyo caso puede influirse sobre ellas.

Lo que de todo esto se desprende es, ni más ni menos, que el individuo como tal no decide en nada, y que no hay lugar para una ética autónoma: una vez logrado el conocimiento de las causas, no hay más que hacer elecciones personales. "El derecho a reglamentar las creencias humanas ha pasado completamente al lado de la experiencia, y [. . .] los preceptos o doctrinas, en vez de autorizar la observación, reciben de ellas todo su mérito" ("Prefacio" a la segunda edición de *Essais de critique et d'histoire*, p. XXI). Se ve perfectamente aquí que la relación entre conocimiento y moral, para Taine, es una inversión pura y simple de la que había privado antes de las Luces: anteriormente, eran las doctrinas las que debían autorizar la observación de la experiencia; ahora, es esta observación la que va a adornar con su prestigio a los preceptos morales, o bien, por el contrario, a negarles toda validez. Y, al comentar *L'hérédité* de Théodule Ribot, obra que se sitúa en la línea del darwinismo social (la supervivencia del más apto), Taine llega a la siguiente conclusión: "La ciencia desemboca en la moral, al no buscar más que la verdad" (*Derniers essais de critique et d'histoire*, p. 110). La moral no es más que un producto complementario, que se les ofrece gratuitamente a los pacientes que andan en busca de la verdad.

Se habrá observado ya que para Taine no hay diferencia entre el mundo de la naturaleza y el mundo humano: la misma causalidad está en juego en uno y otro lado para producir, según el caso, vitriolo o vicio. Las metáforas que Taine prefiere para describir el mundo de los hombres provienen del reino vegetal: las obras de arte tienen granos que caen sobre un cierto suelo, que el viento barre y que las heladas paralizan; a continuación crecen, se ramifican y florecen. "Hay parejas en el mundo moral, como también las hay en el mundo físi-

co; y están del mismo modo rigurosamente encadenadas y de la misma manera extendidas universalmente, tanto en el uno como en el otro. Todo aquello que, en una de esas parejas, produce, modifica o suprime el primer término, igualmente, y como contrapartida, produce, modifica o suprime el segundo" (*Histoire*, pp. XXXVIII-XXXIX).

En consecuencia, no hay diferencia notable entre las ciencias de la naturaleza y las del hombre, como atestiguan las numerosas fórmulas en las que la psicología se pone en paralelo con la química, o la historia con la fisiología. No hay que sorprenderse: "Las ciencias morales tienen abierta una trayectoria semejante a la de las ciencias naturales; [. . .] la historia, que ha sido la última en llegar, puede descubrir leyes en la misma forma que lo hacen sus hermanas mayores; [. . .] puede, como aquéllas lo hacen en sus dominios, gobernar los conceptos y guiar los esfuerzos de los hombres" (*Essais*, p. XXVIII). He aquí que la ciencia no se contenta con descubrir los fines de la humanidad en tanto que producto secundario de su actividad; afirma directamente el papel de guía social. Si alguna diferencia hay entre las ciencias naturales y las humanas, ésta no reside en el carácter o el funcionamiento de sus respectivas materias, sino en la facilidad y la precisión de la observación en unas y otras.

La razón de esta unidad de las disciplinas científicas se encuentra, evidentemente, en la unidad del mundo; Taine profesa un materialismo tan integral como su determinismo. "Se podrían enumerar, entre la historia natural y la historia humana, muchas otras analogías. Y es que sus dos materias son semejantes" (*Essais*, p. XXVII). Este postulado se va a detallar en muchos ejemplos que, sin embargo, no suscitan la adhesión. Aquí y allá, los hechos se reparten en forma natural entre individuos, especies y géneros (!). Aquí y allá, el objeto se transforma constantemente. Aquí y allá, la molécula se transmite por la herencia, y no se modifica más que paulatinamente bajo la acción del medio. Lo que es común a las dos, como se ve, no es más que el *vocabulario* del que Taine ha decidido hacer uso. Así, pues, se muestra contento sobremanera, cuando comprueba que hay otros, a su alrededor, que establecen correlaciones parecidas entre el mundo físico y el mundo moral. Nuestros ancestros tenían el cráneo una cuarentava parte más pequeño que el nuestro, y sus ideas no eran tan claras como las nuestras: "Ese cuarentavo de capacidad agregada al vaso, indica el perfeccionamiento del contenido" (*Derniers essais*, p. 108).

En todo esto, Taine aparece como discípulo fiel, por más que hiperbólico, del materialismo y el cientificismo de los enciclopedistas,

tanto de Helvecio y Diderot, como de Sade. Y sin embargo, se trata de un adversario decidido de las Luces, puesto que en éstas no ve más que la expansión de ese "espíritu clásico", que fustigaba en los *Origenes de la France contemporaine* y que desembocó en la Revolución francesa. ¿Cómo explicarse esto? Pues es que Taine procedió, implícitamente, a una separación: lo que acepta de las Luces es la fe en el determinismo y todo lo que de ahí se sigue; lo que rechaza es el universalismo, la fe en la unidad esencial de la especie humana y en la igualdad en tanto que ideal. Taine conserva el materialismo y rechaza el humanismo. He aquí la forma en que, en esas mismas páginas, rechaza el credo universalista:

"En el siglo pasado, se representaba a los hombres de toda raza y de toda época como más o menos semejantes; al griego, al bárbaro, al hindú, al hombre del Renacimiento y al hombre del siglo dieciocho, se los veía como hechos en el mismo molde, y esto tras una cierta concepción abstracta, que servía para todo el género humano. Se conocía al hombre, pero no se conocía a los hombres; [. . .] no se sabía que la estructura moral de un pueblo y de una época es tan particular y tan específica como la estructura física de una familia de plantas o de un orden de animales" (*Histoire*, pp. XII-XIII).

Rousseau quería que se conociera a los hombres en su diversidad, para conocer mejor al hombre; cierto es que él mismo no consagró demasiado tiempo a lo primero. Taine, por su lado, renuncia a lo segundo: el hombre no existe, sólo existen *hombres*, con diversidad histórica y geográfica; los grupos humanos son tan distintos entre sí como las especies animales y vegetales. Aquí, pues, se aparta, no sólo de Rousseau, sino también de Diderot, quien creía aún en una naturaleza humana universal, para reunirse con Voltaire, partidario de la poligenia. Cierto, hemos abandonado el universalismo, en el cuadro dentro del cual se había formado la filosofía cientificista; y es que no era una condición necesaria, sino únicamente una circunstancia contingente, puesto que este cientificismo (la fe en el determinismo, la sumisión de la ética) puede combinarse, e incluso lo hará en forma preferencial durante el siglo XIX, con el relativismo y la renuncia a creer en la unidad del género humano, con las doctrinas racialistas y nacionalistas, que van a encontrar en Taine su fuente de inspiración.

EL REINO DE LA CIENCIA

Si bien Taine se adhiere, ante todo, al determinismo integral de Diderot, Renan, que es otra influencia decisiva en la historia del racialismo, pasa a ser el gran sacerdote del culto a la ciencia, incluso cuando le gusta reconocer la acción de la libre voluntad, al lado de la de las causas transindividuales. Su trayectoria comienza mediante un himno a la ciencia: es *L'avenir de la science*, redactado en 1848. El libro no aparecerá sino hasta 1890, pero Renan no va a renunciar nunca a los grandes lineamientos de la doctrina que ahí profesa, y los escritos publicados entre esas dos fechas, a menudo sacan de él ejemplos y argumentos. La ciencia es el rasgo más elevado de la humanidad, su mayor título de gloria. "El progreso de la investigación positiva es la más clara adquisición de la humanidad. [. . .] Un mundo sin ciencia significa la esclavitud, es el hombre dándole vuelta a la muela, sujeto a la materia, asimilado a la bestia de carga" ("L'instruction supérieure en France", p. 70). Sin la ciencia, la humanidad no merecería nuestro respeto. "Amamos a la humanidad porque produce la ciencia; nos apegamos a la moralidad, porque únicamente las razas honestas pueden ser razas científicas" ("Examen de conscience philosophique", p. 1179). La ciencia amerita este lugar, porque es la única que nos lleva a la solución de los enigmas de la humanidad; su papel, "es el de decirle definitivamente al hombre cuál es el nombre de las cosas, es el de explicarlo a él mismo" (*L'avenir de la science*, p. 746). En otras palabras, es la ciencia y sólo la ciencia, la que nos puede revelar la verdad. Es su presencia en Europa, y su ausencia en Oriente o en América, lo que constituye a la vez el indicio y la causa de la superioridad de la primera y la inferioridad de los segundos. "La base de una nación civilizada, es la ciencia" ("Discours prononcé au Collège de France", p. 876).

Si la ciencia es elevada a este lugar de honor, ¿qué le ocurre a la moral? ¿Cómo situar el bien, con respecto a lo verdadero? A primera vista, Renan pertenece al linaje de Rousseau, más que al de Diderot. Cierto es que piensa, como este último, que la naturaleza es inmoral. "El sol ha visto, sin taparse la cara, las iniquidades más escandalosas, ha sonreído ante los crímenes más grandes". Pero Renan no encuentra en esto una razón para deducir que en la naturaleza hay otra moral (una "amoral"); al contrario, esto es lo que lo induce a afirmar que hay una autonomía de lo ideal con respecto a lo real, entre el deber-ser y el ser. "Pero en la conciencia se alza una voz santa que le habla al hombre de un mundo completamente dis-

tinto, el mundo de lo ideal, el mundo de la verdad, de la bondad, de la justicia" ("Lettre à M. Guéroult", p. 677).

En consecuencia, ciencia y ética deben permanecer autónomas. Retomando una frase de Alexander von Humboldt (la cual, en sí, remite a una tradición filosófica que ya viene de antaño), Renan escribe lo siguiente en uno de sus primeros libros, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*: "La ciencia, para ser independiente, requiere no ser entorpecida por ningún dogma, al igual que es esencial que las creencias morales y religiosas se sientan al abrigo de los resultados a los que la ciencia puede ser llevada por sus deducciones" (p. 563). Renan no se pregunta aquí si, más allá de la autonomía necesaria, ciencia y moral no podrían encontrar un fundamento común; se contenta con denunciar los peligros del contacto cercano: "La mayor falta que podrían cometer la filosofía y la religión sería hacer depender sus verdades de tal o cual teoría científica e histórica" ("Discours de réception à l'Académie Française", p. 747). La autonomía conviene igualmente a los intereses de la ciencia: "Para no desvirtuar a la ciencia, dispensémosla de dar su opinión respecto de estos problemas, en los que tantos intereses intervienen. Estén ustedes seguros de que, si se le encarga que proporcione elementos a la diplomacia, muchas veces se la sorprenderá en flagrante delito de complacencia. Tiene algo mejor que hacer: pidámosle sencillamente la verdad" ("Qu'est-ce qu'une nation?", p. 899). Aquí, la verdad y el bien quedan rigurosamente separados.

Empero, una situación de esta índole tiene algo de paradójica. ¿Cómo afirmar, simultáneamente, que la ciencia se encuentra en la cumbre de los valores humanos y, al mismo tiempo, que el comportamiento de los individuos, al igual que el de las comunidades, debe ser ajeno a ella, para no someterse más que a una moral o una política enteramente independientes de la ciencia? Entonces, en un segundo momento, y aun reconociendo la separación de principio entre los dos dominios e, incluso, su complementariedad, Renan *comprueba* un hecho establecido (absteniéndose de emitir algún juicio al respecto): en nuestros días, la ciencia triunfa, en tanto que la religión o la filosofía, que se supone deben reinar sobre el dominio de la moral, se debilitan. "Yo veo el futuro de las ciencias históricas, y es inmenso [. . .]. Veo el futuro de las ciencias naturales, y es incalculable [. . .]; pero no veo el futuro de la filosofía, en el sentido antiguo de esta palabra" ("La métaphysique et son avenir", pp. 682-683). "Los verdaderos filósofos se han convertido en filólogos, en químicos, en fisiólogos [. . .]. En vez de los antiguos intentos de explica-

ción universal, se tienen ahora series y series de pacientes investigaciones sobre la naturaleza y la historia" (pp. 683-684). Y, por tratarse de asuntos humanos, son más particularmente las ciencias del hombre las que toman el lugar de la filosofía. "Me parece que son las ciencias históricas, sobre todo, las llamadas a remplazar a la filosofía abstracta de la escuela, en la solución de los problemas que en nuestros días preocupan de la manera más profunda al espíritu humano. [. . .] La historia, y me refiero a la historia del espíritu humano, es en este sentido la verdadera filosofía de nuestra época" ("M. Cousin", pp. 73-74; cf. *L'avenir de la science*, p. 944).

Si, de hecho, la ciencia ha remplazado a la filosofía, ¿no habrá que volver la mirada hacia ella, en vez de dirigirla hacia la que antes ocupaba su lugar, para pedirle consejo respecto a los asuntos humanos? Éste es, en efecto, el paso siguiente, que Renan no vacila en dar. "La única cuestión que es interesante para la filosofía", escribe, "es la de saber hacia qué lado va el mundo, o dicho en otras palabras, la de ver claramente las consecuencias que implican los hechos consumados" ("L'avenir religieux des sociétés modernes", p. 273). Si las consecuencias provienen inexorablemente de los hechos, si lo único que puede hacer el filósofo es comprobar hacia dónde va el mundo, efectivamente no se comprende muy bien por qué no iba a ceder su lugar al sabio, que está infinitamente mejor armado para esta tarea de observar el mundo. La ética ya no es, entonces, más que un dominio regido por la ciencia. Es así como Renan abraza el postulado más importante del cientificismo (incluso al tiempo que públicamente establece la distancia que lo separa de Auguste Comte y su doctrina).

Al final de su investigación, Renan se halla ante un problema: la filosofía, la moral y la religión a las que se adhiere, postulan la unidad del género humano y la igualdad de derecho de todos los seres humanos. Pero la ciencia (su ciencia) le ha "demostrado" la desigualdad de las razas. ¿Qué hacer? "Es evidente que esta fe en la unidad religiosa y moral de la especie humana, esta creencia en que todos los hombres son hijos de Dios y hermanos, nada tiene que ver con la cuestión científica que aquí nos ocupa" (*Histoire générale*, p. 563). Habiendo así rendido homenaje a la moral, Renan el científico considera que ya tiene las manos libres para *comprobar* la ausencia de unidad y la imposibilidad de que haya igualdad, tanto, como hemos visto, entre las tres grandes razas (blancos, amarillos y negros), como en el interior de la raza blanca. "Colocar a todas las razas en pie de igualdad y, bajo el pretexto de que la naturaleza humana es siempre bella, buscar en sus diversas combinaciones la misma plenitud y la misma

riqueza, sería dar al panteísmo un lugar desmesurado en la historia. Soy, entonces, el primero en reconocer que la raza semítica, comparada con la indoeuropea, representa realmente una combinación inferior de la naturaleza humana" (pp. 145-146).

La separación entre ciencia y ética, que predica Renan, va en realidad en un solo sentido: no es preciso que los dogmas morales (en el caso presente, el de la igualdad entre los humanos) impidan que la ciencia haga correctamente su trabajo. Pero no basta con declarar que la ciencia y la ética "nada tienen que ver": si la una dice que las razas son desiguales, y la otra que son iguales, ¿acaso aun se puede pretender que esta yuxtaposición no representa ningún problema en absoluto? En realidad, Renan no se abstiene de restablecer el puente entre las dos, pero sólo lo hace sirviéndose de él en la dirección opuesta: la ciencia puede conducir a los hombres o justificar su comportamiento ocupando, de esta manera, el lugar de la ética. ¿Qué es lo que legitimaría, a no ser por esto, su deseo de ver la "destrucción de la cosa semítica" ("De la part des peuples sémitiques. . .", p. 333)? ¿Qué es lo que le permitiría afirmar, simultáneamente, que la raza aria se distingue desde la más remota antigüedad por "su profunda moralidad" (*Histoire générale*, p. 584) y lo que justifica que estos mismos arios exterminen a las razas medio salvajes que encuentran a su paso? (p. 585) ¿Qué es lo que lo lleva a comprobar que la conquista que una raza superior hace de una inferior nada tiene de chocante, sino el postulado según el cual, en el campo en donde la ciencia se pronuncia, a la ética no le queda más que recoger sus bártulos? ¿Acaso no nos decía que todo valor de la moralidad le viene de que sólo las razas honestas pueden producir obras de ciencia? Los homenajes que se le rinden a la virtud, apenas disimulan la sumisión del bien a lo verdadero (o a lo que se cree verdadero) y, en consecuencia, la de la ética a la ciencia; la pretendida autonomía es, de hecho, el camuflaje de una nueva subordinación, la inversa de aquella por la cual la ciencia ha sufrido, bajo la tutela de la religión.

No es solamente tal o cual juicio del individuo el que va a encontrar su apoyo en la ciencia; es la política en su totalidad. Todavía ahí, Renan parte de lo que pudiera parecer un principio rousseauniano: es preciso someterse a la voluntad general y no a la voluntad de todos; en otras palabras, a lo que conviene según la razón, y no según los votos de una mayoría maleable. "Puesto que la finalidad de todo gobierno debe ser el mayor bien de la humanidad, de ahí se sigue que la opinión de la mayoría realmente no tiene el derecho a imponerse, más que cuando esta mayoría representa la razón y la opinión

más esclarecida. [. . .] El único soberano por derecho divino es la razón; la mayoría no tiene poder, más que cuando se supone que representa a la razón" (*L'avenir de la science*, p. 1001). Piensa que esto es precisamente lo que sucedió en 1789: "Condorcet, Mirabeau, Robespierre, ofrecen el primer ejemplo de teóricos que se entrometen en la dirección de las cosas y tratan de gobernar a la humanidad de una manera razonable y científica. [. . .] El principio es incontrovertible: sólo el espíritu debe reinar; sólo el espíritu, es decir, la razón, debe gobernar al mundo" (p. 748). Es a la razón a la que incumbe escoger la dirección del movimiento y, por ende, los fines de la sociedad: "El dogma que es preciso mantener a toda costa, es que la razón tiene como misión la de reformar a la sociedad conforme a sus principios" (p. 752).

Pero nosotros sabemos ahora que, para Renan, donde mejor se encarna la razón es en la ciencia: en ese contexto, los dos términos son intercambiables. "Yo sigo creyendo que la razón, es decir, la ciencia, logrará de nuevo crear la fuerza, esto es, el gobierno, en la humanidad" ("L'eau de jouvence", "Préface", p. 441). Esto no solamente quiere decir que la razón pasará a ser fuerte, sino también que el gobierno debe apoyarse en la ciencia. Renan precisa un poco más este pensamiento en otra ocasión: "La ciencia es el alma de una sociedad, ya que la ciencia es la razón. Es ella la que crea la superioridad militar y la superioridad industrial. Algún día creará la superioridad social; es decir un estado de sociedad en el que se procurará la cantidad de justicia que sea compatible con la esencia del universo. La ciencia coloca a la fuerza al servicio de la razón" ("L'islamisme et la science", p. 960).

¿Y si lo verdadero fuese lo contrario, y la ciencia pudiese colocar la razón al servicio de la fuerza? Si ésta, emancipada de toda tutela filosófica o religiosa, es la única que descubre "la esencia del universo" y decide soberanamente respecto de la dosis de justicia que conviene inyectar en él, y está preocupada por una eficacia cuyos criterios únicamente ella detenta (superioridad militar, industrial y social), la ciencia, ¿es verdaderamente una guía digna de confianza? ¿Acaso no es incluso propio de la ciencia, en la medida en que busca la verdad, equivocarse a veces, o a menudo? ¿Es cuerdo fundamentar una política en la desigualdad de las razas, "demostrada" por la ciencia de Renan? La "ciencia" de Robespierre ¿ha resultado siempre buena consejera? Vayamos más lejos: ¿es legítimo ver en la ciencia a la única dueña de la verdad? ¿Es justo reducir la razón a la ciencia, y poner a la filosofía del lado de la religión, y a la cordura en los basureros

de la sinrazón? ¿Acaso la razón no sería más bien elemento común, tanto al espíritu científico como a la ética universal, y la que tuviera, en tal virtud, derecho a emitir un juicio sobre los resultados de la ciencia, en vez de dejarlos reinar sobre nosotros, sean cuales fueren?

La experiencia vivida por la humanidad durante el siglo que ha pasado desde la época de Renan, arroja dudas sobre las respuestas que él dio a esas cuestiones. Pero el propio Renan, como se verá más tarde, había ya imaginado que el reinado de la ciencia podía tener consecuencias desastrosas.

LA MORALIDAD SUPERIOR

En muchos aspectos, la trayectoria de Gobineau es paralela a la de sus contemporáneos Taine y Renan: enemigo como Taine del humanismo de las Luces, de los ideales de la Revolución francesa y de las formas de democracia que ésta trajo como consecuencia (y, en esto, cercano también a Renan), perdonavidas de la modernidad, se adhiere plenamente, sin embargo, al determinismo y el materialismo que surgen de estas mismas Luces, y le otorga una fe total a la ciencia (o a lo que él cree que es ciencia) la que, claro está, es parte constitutiva de esta misma modernidad.

El comportamiento de los hombres, según Gobineau, queda completamente determinado por la raza a la que pertenecen, y se transmite por la sangre; nada puede hacer al respecto la voluntad del individuo. Las sociedades "imponen a las poblaciones sus modos de existencia. Las circunscriben entre límites de los que esos esclavos ciegos ni siquiera experimentan la veleidad de, o tienen el empuje para salir. Les dictan los contenidos de sus leyes, inspiran sus voluntades, designan sus amores, atizan sus odios, canalizan su menosprecio" (*Essai sur l'inégalité des races humaines*, p. 1151). El individuo cree que actúa él cuando, en realidad, es sobre él sobre quien actúan fuerzas que lo rebasan. "Así se despliegan, por encima de toda acción transitoria y voluntaria que emane, ya sea del individuo, ya de la multitud, principios generadores que producen sus efectos con una independencia y una impasibilidad que nada puede perturbar" (p. 1149).

En estas circunstancias, ¿que puede hacer el individuo? Bien poco. "No es la voluntad de un monarca, o de la de sus súbditos, la que modifica la esencia de una sociedad; la que lo hace es, en virtud de las mismas leyes, una mezcla étnica subsecuente" (p. 1151). "Imagine-

mos al más poderoso de los hombres, al más esclarecido, al más enérgico: el alcance de su brazo sigue siendo bien poca cosa. [. . .] A los ojos de sus contemporáneos es mucho; pero, para la historia, lo más frecuente es que no sea más que de efectos imperceptibles" (p. 1145). Lo mejor que se puede hacer es observar el curso de la historia, comprenderlo y resignarse a él. Si se observa la carrera de los grandes hombres, se percibe que está hecha, no de invención, sino de comprensión. Es ahí donde se detiene el poder histórico del hombre que actúa en las condiciones más favorables de desarrollo" (p. 1146).

A este respecto, para Gobineau no hay diferencia, como tampoco la hay para Taine, entre el mundo de la naturaleza y el mundo humano. A todo lo largo del libro de Gobineau, esta idea no es sugerida por la presencia de metáforas orgánicas: las civilizaciones son masculinas o femeninas, tienen un nacimiento, una vida y una muerte, tienen gérmenes, tienen raíces y pueden ser injertadas. "Para poder dar a comprender mi pensamiento de una manera más clara y susceptible de ser captada, comienzo por comparar una nación, toda nación, con el cuerpo humano" (p. 163). A causa de esto, ya no hay (ni es preciso que haya) diferencias cualitativas entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre. "Se trata de hacer entrar la historia en la familia de las ciencias naturales" (p. 1152). "Lo mismo es la etnología que el álgebra y la ciencia de los Cuvier y los Beaumont" (p. 1153), es decir, la biología.

Las cualidades morales del individuo están totalmente determinadas por sus disposiciones físicas; toda esperanza en los efectos de la educación es, por ende, vana. Hasta aquí, Gobineau será seguido por Taine quien se complace en contar la anécdota siguiente: un negrito filipino, de tres años de edad, es adoptado en Estados Unidos, y educado en las mejores escuelas; en apariencia, nada lo distingue de los demás norteamericanos. Pero un día, los azares de un viaje lo conducen a Manila; ahí desaparece misteriosamente, hasta que, algunos años más tarde, un naturalista lo vuelve a descubrir, convertido en un negrito campesino. "El instinto primitivo, recubierto, en vano, de nuestro barniz, hace irrupción" (*Derniers essais*, p. 106). Los europeos ya están civilizados de antemano, y entre ellos la razón es algo innato, y no algo adquirido. Tanto Taine como Gobineau se oponen aquí a los enciclopedistas, quienes creen en las virtudes de la educación, en los avances posibles, del individuo, y también de la especie.

Gobineau, efectivamente, se opone de manera violenta a las teorías del progreso (como la de Condorcet); "la humanidad no es per-

fectible hasta el infinito", dice el título del capítulo XIII (de la primera parte, p. 287). La raza blanca, que por lo demás es superior, no constituye la excepción a este respecto: al igual que las otras, tampoco ella ha conocido el progreso continuo, ni en las ciencias, ni en la filosofía, ni en la poesía; cierto es que ha habido algunos éxitos, pero también ha habido olvidos y pérdidas en esos campos. "En suma, nosotros procedemos de otra manera. Aplicamos nuestro espíritu a fines e investigaciones diversos de los de otros grupos civilizados de la humanidad; empero, al cambiar de terreno, no hemos podido conservar con toda su fertilidad las tierras que ellos ya cultivaban" (p. 290). Lo mismo se puede decir en cuanto a la evolución social: cierto es que la esclavitud se ha abolido, pero los proletarios, esos esclavos modernos, ahí están. Por lo general, Gobineau se refiere a una escala de valores única; para combatir la idea de una posibilidad del progreso, opta por el relativismo. Y, en su opinión, ésta es una de las razones principales por las cuales su obra ha sido rechazada y combatida, en este siglo que ha tomado por evangelio la idea del progreso continuo.

Una visión tan determinista de la historia, evidentemente no deja mucho lugar a la moral. Gobineau tiene especial cuidado, en una primera época, de distinguir su investigación de una reflexión moral cualquiera. Pero la separación no está únicamente en su libro: es lo propio del mundo que estudia. "Puesto que la existencia de una sociedad, en primera instancia, no es más que un efecto que no está en el hombre producir o evitar, para él no representa ningún resultado del que sea responsable. En consecuencia, dicha existencia no trae consigo moralidad. Una sociedad no es, en sí misma, ni virtuosa ni viciosa; no es ni cuerda ni insensata; solamente es" (p. 1150). Gobineau retoma aquí la postura de Diderot: ante la historia, los juicios éticos carecen de pertinencia.

No obstante, una ruptura tan radical incomoda un poco a Gobineau, que pretende ser el defensor de ciertos valores encarnados por el cristianismo o por las instituciones del Antiguo Régimen; entonces, decide que es preciso reservar un pequeño espacio libre y, por ende, moral. Las sociedades dejan a los individuos, dice, "y sin ninguna reserva, punto importantísimo, los méritos de una moralidad de la cual, sin embargo, ellas mismas regulan las formas" (p. 1151). ¿Qué podemos decir? Una vez fundada sobre la etnología, es decir, sobre el conocimiento de las razas, la historia "distinguirá lo que la ciencia no puede comprobar, de lo que la justicia debe captar. Desde su trono soberbio caerán entonces juicios sin apelación y lecciones

saludables para las buenas conciencias. [. . .] Sus decisiones [. . .] harán que el libre arbitrio de cada quien sea severamente responsable del valor de todos sus actos" (pp. 1152-1153). El tono es solemne, pero el contenido siempre igual de vago; lo único que le hace falta a Gobineau, es poder decir, con apariencia de legitimidad, que Robespierre es un "gran malvado" (p. 1153), lo cual no tendría sentido en un mundo sin juicios éticos.

Criticado por Tocqueville acerca de este punto preciso, Gobineau, en su correspondencia, asume una postura más extrema, pero que ya se había encontrado en Taine y que no era ajena a Renan: la sociedad es, quizás, amoral, pero su conocimiento no lo es; el bien proviene de lo verdadero, y la ciencia es portadora de una ética a la cual todos deben someterse. "Si la verdad no tiene una moralidad superior en ella misma, yo soy el primero en admitir que mi libro carece totalmente de ella, pero tampoco tiene lo contrario, como no lo tiene la geología, ni la medicina, ni la arqueología. Es una investigación, una exposición, una extracción de hechos. Éstos, o son o no son. No hay más que decir" ("Lettres à Tocqueville", p. 261). Una vez más, la etnología es equiparada a la geología, porque Gobineau olvida que las piedras son indiferentes a los resultados de la ciencia, pero los hombres no. Y es que, en definitiva, cree que en la obra de la ciencia hay una moralidad superior —de la misma manera que, en la misma época, Renan creyó encontrarla en las obras de arte.

He ahí una razón adicional, piensa Gobineau, de la mala acogida que ha tenido mi libro: sus detractores son aquellos que no se atreven a mirar cara a cara a la verdad desnuda, la de la ciencia; aquellos que "siempre han sido, en todas las épocas, los más grandes cobardes del mundo, en materia científica" (p. 263). Ya que, no hay que olvidar que el estatus que reclama Gobineau para su obra, es el de la ciencia: "Si estoy equivocado, de mis cuatro volúmenes no queda nada. Si tengo razón, los hechos escapan a todo deseo de verlos en forma distinta a como los han hecho las leyes naturales" (p. 260). En lo cual, Gobineau se equivoca de nuevo, ya que está totalmente erróneo en sus cuatro volúmenes y, sin embargo, algo queda de ellos, la prueba de que lo que él hacía no era ciencia. Siempre ocurre que Gobineau opone ciencia y ética, y que escoge la primera, a diferencia de uno de sus antagonistas, al que describe así: "No se propuso saber y decir la verdad de las cosas, sino tranquilizar a la filantropía" (*Essai*, p. 1169). Gobineau cree hacer lo contrario; en realidad, hace lo mismo, salvo que ha colocado otra ideología en el lugar de la filantropía.

En sus cartas a Gobineau, Tocqueville lo va a atacar en estos dos planos, el de la ciencia y el de la moral, igual que Rousseau había hecho con Diderot: creo, le escribe, que estas doctrinas "son muy probablemente falsas y muy ciertamente perniciosas" ("Lettres à Gobineau", p. 202). Veremos más adelante, en detalle, cuáles son los argumentos de Tocqueville; retengamos sólo aquí que, según él, la postura decididamente materialista y determinista de Gobineau desemboca en una grandísima limitación, si ya no en la abolición completa de la libertad humana" (p. 202). Las convicciones de Tocqueville son las opuestas: él afirma la existencia de la libertad y, en consecuencia, de la posibilidad de educación. "Yo creo, igual que usted, que nuestros contemporáneos han sido educados bastante deficientemente, lo cual es la causa primordial de sus miserias y de su debilidad; pero creo que una mejor educación podría corregir el mal que ha hecho una mala educación; yo creo que no está permitido renunciar a una empresa tal. [. . .] Según yo lo veo, las sociedades humanas, al igual que los individuos, no son algo, más que si hacen uso de la libertad" (p. 280). La postura de Tocqueville es, pues, exactamente la calca de la de Rousseau.

Empero, y aun suponiendo que Gobineau haya estado en lo justo, el especialista en las sociedades humanas no puede sino engañarse cuando pretende conformarse con sólo el ansia de verdad: al hacer públicos sus "descubrimientos", efectúa un *acto*, y este acto puede ser juzgado, al igual que cualquier otro, con la vara del bien y del mal. La ciencia no debe ser confundida con la filantropía; su única guía será la búsqueda de la verdad, pero sus resultados no están exentos milagrosamente de las exigencias que dirigimos a las demás acciones humanas. Ahora bien, las conclusiones de Gobineau no tienen más remedio que ser "perniciosas". Tocqueville prosigue: "¿Qué interés puede haber en persuadir a los pueblos cobardes que viven en la barbarie, en la molicie o en la servidumbre, de que, como así son a causa de la naturaleza de su raza, nada se puede hacer por mejorar su condición, por cambiar sus costumbres o por modificar su gobierno?" (p. 203). "Una obra que trata de demostrarnos que, aquí abajo, el hombre obedece a su *constitución*, y casi nada puede hacer respecto a su destino mediante su voluntad, es como el opio que se le da a un enfermo, cuya sangre se detiene sola" (p. 245). Tras hablar del conocimiento, Tocqueville interroga aquí el interés: si los resultados a los que llega el sabio son nocivos para la sociedad, mejor sería esconderlos.

A decir verdad, no hace falta seguir a Tocqueville respecto a este

último punto, aun cuando se acepte el resto de su argumentación. Decidir que la ética puede obligarnos a esconder los resultados de la ciencia, presenta inconvenientes seguros. Hoy sabemos perfectamente que ciertos descubrimientos científicos —las reacciones nucleares, las manipulaciones genéticas— son potencialmente peligrosos, pero callarlos no es ni posible ni necesario. Basta con recordar lo que ya Tocqueville sabía, esto es, la falsedad del postulado cientificista según el cual el deber ser proviene del ser. Aun si se supone que las razas estén dotadas de forma desigual, de ahí no se desprende que no posean los mismos derechos (es así como se reacciona ante las diferencias de fuerza física, las cuales son incontrovertibles). Aun cuando el determinismo que rige el comportamiento humano estuviera mucho más extendido de lo que hoy se piensa, no por ello se vuelve lícito reducir a los hombres a la esclavitud. Por otro lado, Tocqueville no distingue aquí entre dos fases de la ciencia: el conocimiento de la naturaleza y su transformación. Es la segunda fase la generadora de peligros (armas apocalípticas, mutación de la especie); ahora bien, a ésta ya no la dirige la búsqueda de la verdad, sino la búsqueda de la eficacia, cuya definición depende completamente de nuestros juicios de valor. Es a esta parte del trabajo científico a la que deben aplicarse las restricciones que formula Tocqueville, y no a la fase inicial del conocimiento de lo ya existente.

En todo caso, Tocqueville no se equivocaba en lo que concierne al destino de Gobineau. Todavía en vida de éste, su obra alcanza un cierto éxito cuando se la traduce en Estados Unidos, lo cual no deja de sorprender a su autor, que se haçe una pobre opinión del país de la democracia y de las mezclas étnicas, y no entiende en qué pueda convenirle él, Gobineau. Tocqueville lo ilumina al respecto: "Los norteamericanos de los que usted me habla y que han traducido su libro, me son muy conocidos como jefes muy ardientes del partido antiabolicionista. Han traducido la parte de la obra de usted en la que encuentran lugar sus pasiones, aquella que tendía a demostrar que los negros pertenecen a una raza diferente e inferior" (pp. 267-268). En el siglo siguiente (el nuestro), la obra de Gobineau va a encontrar entre los nazis el éxito que ya conocemos; Tocqueville, clarividente una vez más, ya se lo había pronosticado: "La suerte del libro de usted habrá de regresar a Francia por vía del extranjero, y sobre todo a través de Alemania. Los alemanes [. . .] son los únicos que en Europa tienen la particularidad de apasionarse por aquello que consideran la verdad abstracta, sin ocuparse de sus consecuencias prácticas" (p. 267). Y es así como Gobineau, que no defiende la es-

clavitud, como tampoco recomienda la exterminación de las razas inferiores, habrá contribuido, mediante su obra, al reforzamiento de estas causas por haber tenido la ingenuidad de creer que era posible apasionarse por lo que él consideraba como la verdad, sin preocuparse por los efectos políticos y morales de tal pasión. Incluso en esto Tocqueville es su antagonista, puesto que, como él mismo lo dice, ha optado por colocarse en el punto de vista "de la consecuencia práctica de las diferentes doctrinas filosóficas" (p. 202), es decir, interrogarse también sobre la moral de la ciencia.

GOBINEAU

RACIALISMO VULGAR

Debemos ocuparnos ahora de la aportación original que hace Gobineau a la teoría de las razas. Se puede señalar, para empezar, que hace gala de una cierta grandeza de espíritu, que rompe con la reputación del racialista. No se le puede acusar de chauvinismo estrecho, ni de incitación a las guerras coloniales, y menos aún de exterminio de las razas inferiores. Tal vez a causa de su profesión de diplomático, Gobineau sabe apreciar las culturas extranjeras; y su crítica del etnocentrismo ciego se sitúa en la herencia de Helvecio. Escribe con ironía: "El hombre cuyo desarrollo será más noble, va a ser, para cada quien, aquel que piense como él en cuanto a los deberes de los gobernantes y de los súbditos, en tanto que los desventurados que están dotados de puntos de vista distintos son los bárbaros y los salvajes" (*Essai*, p. 216). La xenofobia no es algo de su agrado: "Por el hecho de que lo exterior de su civilización no se parezca a la parte correspondiente de la nuestra, con frecuencia nos dejamos llevar a la conclusión apresurada de que, o son bárbaros o son inferiores a nosotros en méritos. Nada es más superficial y, en consecuencia, nada debe ser más sospechoso" (p. 224).

No obstante, y por otro lado, se encuentra en Gobineau un racialismo fiel a la gran corriente del pensamiento sobre las razas, la que va de Buffon y Voltaire hasta Renan y Le Bon. Al igual que Buffon, Gobineau ve una diferencia cualitativa entre hombre y animales, que consiste en la presencia o ausencia de razón ("de un rayo intelectual", p. 288). Empero, una vez formulada esta declaración de principio, no son menos las diferencias radicales que observa entre los diversos grupos de seres humanos, y se niega a otorgarle a la noción de "hombre" todo contenido que no sea biológico; retoma así, por su cuenta, la famosa fórmula de De Maistre, pero modificando su sentido: "No hay hombre ideal, el *hombre* no existe [. . .]. En su elemento, conozco al poseedor de la lengua finesa, al del sistema ario o al de las combinaciones semíticas; pero al *hombre* absoluto, no lo conozco" (pp. 316-317). Esta consciencia de las disparidades lo lleva a afirmar que ciertas razas son perfectibles, y otras no. "¿Poseen todos los

hombres, en igual grado, el poder ilimitado de progresar en su desarrollo intelectual? [. . .] Mi respuesta es, no (pp. 288-289). Por ejemplo, por el hecho de que ciertos tahitianos hayan contribuido a la reparación de un ballenero, no por ello su nación es civilizable. Por el hecho de que tal hombre de Tonga-Tabú haya mostrado buena voluntad hacia los extranjeros, no por ello es necesariamente accesible a todos los progresos" (p. 228). En consecuencia, no hay una verdadera unidad del género humano, y Gobineau se adhiere, de hecho, al poligenismo de Voltaire, por más que quiere mostrarse respetuoso con respecto al dogma cristiano de la monogénesis: está demasiado consciente de la "eterna separación de las razas" (p. 274).

Las razas no únicamente son diferentes; se les da un orden jerárquico, además, según una escala única: tampoco ahí Gobineau inventa nada, sino que se contenta con hacer desfilar el sempiterno cortejo de clasificaciones y características. Las tres grandes razas, negra (o melanoderma), amarilla (o finesa) y blanca, identificadas por marcas físicas como el color de la carne, el sistema piloso, la forma del cráneo y de la faz, se evalúan según los tres criterios de belleza, fuerza física y capacidades intelectuales, obteniéndose siempre el mismo resultado. *La belleza*: en oposición a los "relativistas" del siglo XVIII, tales como Montesquieu o Helvecio (pero en coincidencia, también en esto, con Buffon), Gobineau cree que "lo bello es una idea absoluta y necesaria, que no podría tener una aplicación facultativa" (p. 286); y la belleza humana está encarnada por la raza blanca. Otro autor, Meiners, se había contentado con dividir a todas las razas en dos: "La *bella*, esto es, la raza blanca, y la *fea*, que encierra a todas las demás" (p. 242). Gobineau opina que esta tesis es simplista, pero lo cierto es que la suya no está muy alejada de ella; propone, sin discutirla, la equivalencia entre "belleza" y "tipo europeo", y se contenta con medir la distancia más o menos grande que separa a las demás razas de este ideal: "Ya he comprobado que, de todos los grupos humanos, los que pertenecen a las naciones europeas y a su descendencia, son los más bellos" (p. 285); pero, ¿en qué se fundamenta esta "comprobación", si no en la costumbre? En cuanto a las demás razas, "difieren en la medida en que se aproximan o se alejan del modelo que se les ofrece" (p. 286).

La fuerza física: la raza amarilla es completamente débil, "evidentemente el Creador no ha querido hacer más que un esbozo" (p. 559). Y, algo también sorprendente, "los negros igualmente tienen menos vigor muscular" que los blancos; en consecuencia, "se vuelven a llevar la palma nuestros pueblos de raza blanca" (p. 286). Y final-

mente, las *capacidades intelectuales* (la moral va, pues, aparejada con lo físico): en los negros, las "facultades pensantes son mediocres, e incluso nulas" (p. 340); los amarillos, "en todo tienden a la mediocridad" (p. 341); todo concurre, pues, a demostrar "la inmensa superioridad de los blancos, en el dominio entero de la inteligencia" (p. 342). Y Gobineau opta por confundir a sus contrincantes igualitarios mediante este argumento irónico: "Así, ¡el cerebelo del hurón contiene, en germen, un espíritu tan elevado como el del inglés o el francés!" (p. 174). En pocas palabras, "la raza blanca poseía originalmente el monopolio de la belleza, de la inteligencia y de la fuerza" (p. 344).

RAZA Y CIVILIZACIÓN

Todo eso es perfectamente banal, y Gobineau no merecería un lugar aparte, si sólo nos atuviéramos a esta enésima repetición de lugares comunes. El interés de sus especulaciones se encuentra en otra parte: no en sus conceptos sobre la raza, sino en los que se refieren a lo que él denomina la civilización (en sus relaciones, cierto es, con la raza). No obstante, también aquí se imponen algunas precauciones. Gobineau emplea la palabra "civilización" en un sentido nuevo, que le es propio; y sin embargo, contrariamente a lo que podrían dejar imaginar sus diatribas constantes contra el progreso puramente material y tecnológico, nunca rompe completamente con el sentido que tiene esta palabra dentro de la corriente salida de la filosofía de las Luces. No desdeña servirse de este tema para establecer la superioridad de la raza blanca: los pobres hurones, en efecto, no han descubierto "ni la imprenta ni el vapor", no han dado ni "un César ni un Carlomagno", jamás han producido "Homeros o Hipócrates" (p. 174). En otra parte, Gobineau evoca de nuevo, y con el mismo fin, "la imprenta", "nuestras ciencias", "nuestros descubrimientos", "nuestras filosofías", "sistemas políticos, una literatura, artes, libros, estatuas y cuadros" (p. 210): si por un momento se dejaran aparte los jefes militares (lo cual para Gobineau es esencial), se lo podría tomar por un defensor del progreso científico, técnico y artístico, cuando lo cierto es que es exactamente lo contrario. . .

Examinemos, pues, un poco más de cerca el sentido específico que toma el concepto de civilización en su obra. Para ello, habría que partir de las jerarquías que establece entre las diferentes formas de

sociedades humanas. Éstas son dos, más o menos semejantes. Según la primera, las sociedades conocen tres grados: la tribu, el pueblo primitivo y la nación. La tribu es un agrupamiento humano que vive en la autarquía, en completa independencia, y también ignorando a los grupos vecinos. El pueblo primitivo es el resultado del contacto violento entre dos tribus: una ha vencido a la otra y la ha reducido a la esclavitud; la separación, que era "horizontal" (territorial), ha pasado a ser "vertical" (de clases), pero igualmente se mantiene: los dos estratos sociales no se comunican más que lo que lo hacían las dos tribus de las que salieron. Y finalmente, la nación es el resultado de la verdadera fusión de tribus que antes se encontraban aisladas: sus tierras se reúnen y las poblaciones se mezclan. El rasgo que permite distinguir estas fases de la evolución humana es, pues, la relación con los otros: la ignorancia es el grado más bajo, y la interacción el más elevado (pp. 164-166).

La segunda jerarquía se refiere al estatuto que tiene y al papel que desempeña el ideal en la vida de una sociedad. En el grado más bajo, el ideal no logra separarse de lo real, o, si lo hace, no consigue actuar sobre él; en consecuencia, la población queda condenada a la inmovilidad. En el segundo grado, la población tiene un ideal, y éste le permite modificar su estado presente. Y, finalmente, en el tercer grado, este ideal actúa, no sólo sobre la población en cuyo seno ha nacido, sino también para con otros pueblos; entonces "se eleva sobre inmensas regiones el dominio indiscutible de un conjunto de ideas y de hechos, más o menos bien coordinados; en pocas palabras, lo que se puede denominar una *civilización*" (p. 220). He aquí que la misma capacidad de unir a poblaciones que originalmente se encontraban separadas, es la que proporciona la definición misma de la palabra "civilización".

Cuando se ve obligado a distinguir y calificar las diferentes formas de civilización, Gobineau recurre a criterios que, de nuevo, dan valor a la mezcla. Hay que señalar aquí que las categorías de Gobineau no son valoradas en sí mismas: se presentan, más bien, como polos de un continuo, y el grado superior consiste en su buen equilibrio, y no en la presencia exclusiva de uno o del otro. Así ocurre con la oposición entre estabilidad y movilidad, permanencia y cambio: la definición de civilización que propone Gobineau comienza con las siguientes palabras: "un estado de estabilidad relativa" (pp. 224-225). Las civilizaciones "orientales" son demasiado estables; pero la nuestra es demasiado móvil, y la ventaja se transforma fácilmente en inconveniente: "Nuestra civilización, que así se vuelve incapaz

de adquirir una creencia firme en sí misma, carece, pues, de esta estabilidad que es uno de los caracteres principales" de la civilización. "Ésta es una de las ventajas que las civilizaciones [orientales] tienen sobre la nuestra. Ahí todo el mundo está de acuerdo en cuanto a lo que es preciso creer en materia política" (p. 237). Movilidad moderada, pues, pero movilidad de todas formas: para garantizarse un éxito durable, es preciso ser capaz de absorber lo nuevo.

El eje masculino-femenino, que es otra de las categorías analíticas de Gobineau, es igualmente irreductible a una simple gradación. Conociendo las asociaciones habituales de estos dos términos, Gobineau pone cuidado en precisar: las nociones no serán operantes más que a condición "de que no se comprenda bajo tales palabras, más que una idea de fecundación recíproca, sin poner de un lado un elogio y del otro una censura" (p. 221), "sin correlación con alguna idea de supremacía de uno de estos focos sobre el otro" (p. 1150). Lo masculino, o principio macho, es el predominio de lo material, de lo utilitario, de lo objetivo; lo femenino, o principio hembra, es el de lo mental, de lo contemplativo, de lo subjetivo (no estamos lejos de la oposición entre el *yin* y el *yang*, por más que las asociaciones difieran). La presencia exclusiva de uno de estos polos es nefasta; pero su igualdad perfecta tampoco es deseable; la mejor solución es el dominio de uno de ellos, sin que el otro esté completamente ausente: "Es únicamente entre las razas abundantemente provistas de uno de estos dos elementos, sin que ninguno de ellos esté nunca desprovisto completamente del otro, donde el estado social puede alcanzar un grado satisfactorio de cultura y, por consiguiente, de civilización" (p. 222).

Por vagas que sean estas evocaciones (pero las metáforas biológicas en Gobineau van cargadas de un pesado sentido), no deja de observarse que poseen un rasgo común, que permite acercarlas a los tres grados de sociedad que se distinguieron anteriormente: y es que la mezcla es preferible al estado simple y puro; la nación, al igual que la civilización, consiste en una absorción de la heterogeneidad; la estabilidad y la movilidad, el macho y la hembra, deben estar simultáneamente presentes; y la misma raza blanca que, como se sabe, es el coronamiento de la especie humana, de hecho constituye un "justo medio"; logra evitar los excesos de las razas negra (un poco demasiado "hembra") y amarilla (demasiado "macho"); es, cuando menos en el plano conceptual, una mezcla. Gobineau ha puesto perfectamente en evidencia esta implicación de sus razonamientos: la civilización no es otra cosa más que una feliz mezcla. Sin embar-

go, no todos los pueblos se prestan a ella; aunque es ahí donde se reconoce cuáles son los mejores: siempre ha habido una repulsión secreta hacia los cruzamientos", pero los que logran superarla "forman aquello que es civilizable en nuestra especie" (p. 167). "Desde el momento en que un régimen particular logra hacerse aceptar [por los otros], hay civilización naciente" (p. 223). Esto es lo que da fuerza a la raza blanca: "Las inclinaciones esencialmente civilizadoras de esta raza de élite, la instaban constantemente a mezclarse con los demás pueblos" (p. 283). En pocas palabras, si se quiere resumir la historia universal: "Mezcla, mezcla en todas partes, siempre mezcla, he ahí la obra más clara, la más segura, la más durable de las grandes sociedades y de las civilizaciones potentes, aquella que, a no dudarlo, les sobrevive" (p. 1159).

Mezcla, por supuesto, pero no en cualesquiera condiciones: es verdaderamente civilizador el régimen que logra "hacerse aceptar" por los otros, que impone su "dominación indiscutible". Se comprende ahora mejor por qué César y Carlomagno figuraban en alto lugar entre los representantes de la civilización europea, al lado de los sabios y de los artistas: el rasgo común de todos estos personajes es el de haber sabido someter a los otros, en su cuerpo o en su espíritu. Tal es también la última gran manifestación de superioridad civilizadora, de "obra agregativa", la expansión de la raza de los germanos: "La hemos visto, casi en nuestros días, descubrir América, unirse con las razas indígenas o empujarlas hacia la nada; la vemos hacer retroceder a los eslavos hacia las últimas tribus del Asia central, gracias al impulso que da a Rusia; la vemos abatirse en medio de los hindúes, de los chinos; golpear a las puertas de Japón; aliarse, a todo alrededor de las costas africanas, con los naturales de ese gran continente" (p. 1161). Pero esta manera de empujar a los otros hacia la nada, de hacerlos retroceder más lejos, de abatirse sobre ellos o de golpear a su puerta, ¿es acaso otra cosa que la conquista militar, la expansión imperialista de los europeos? A Gobineau le gusta presentar las cosas como si el poderío militar debiera asociarse siempre con la superioridad espiritual; pero hay contraejemplos que vienen fácilmente al espíritu. La expansión del cristianismo no siempre ha ido acompañada por los ejércitos y, a la inversa, las invasiones "bárbaras" con frecuencia han sido victoriosas, pero ¿acaso por ello puede decirse que siempre hayan sido portadoras de una civilización superior? Únicamente si de antemano se ha puesto un signo de igualdad entre civilización y fuerza. Lo cierto es que, a partir de ahí, la afirmación de Gobineau no es más que una tautología; no dice: los más

fuertes son los más civilizados; ni: los más civilizados son los más fuertes; dice únicamente: los más fuertes son los más fuertes.

Así, si Gobineau puede hablar de "civilización" a todo lo largo de su libro, es haciendo abuso de este término (abuso que se vuelve poco perceptible gracias al empleo esporádico de la palabra en su sentido corriente). De vez en cuando, Gobineau deja entrever que no es la civilización lo que le interesa; escribe, por ejemplo: "Hacía falta que un agente étnico de un poder considerable, de un agente que resultara de un himen nuevo de la mejor variedad humana se mezclara con las razas ya civilizadas" (p. 1160). Pero si son los "mejores" los que deben desposar a los "civilizados", entonces es que la excelencia no reside en la civilización. Hay otra frase que explica las cosas aún más claramente: Gobineau afirma la calidad de Austria "no siguiendo la medida de la civilización, sino siguiendo la de la vitalidad, que es únicamente de lo que se trata en este libro" (p. 1098). He aquí una admisión de peso: el discurso de Gobineau, en efecto, se hace mucho más comprensible cuando uno se da cuenta de que el objeto del libro no está formado por las civilizaciones, sino simplemente por las sociedades, y de que "civilización" es para él un sinónimo de vitalidad. Al contrario, pues, de lo que ocurre con el universalismo de las Luces, Gobineau renuncia a buscar un cuadro común, que permita situar, los unos respecto de los otros, a los "progresos" que han logrado los distintos pueblos por la vía de *la* civilización; en ciertos momentos renuncia, incluso, a toda valorización de nuestra sociedad, en nombre de una superioridad espiritual: "Me parece que hemos cambiado los métodos que se empleaban antes de nosotros para dar vueltas alrededor del secreto. Nosotros no hemos dado ni un paso de más en sus tinieblas" (p. 290). A pesar de su crítica de la modernidad, Gobineau es un relativista, única postura que es compatible con el elogio de la fuerza.

Lo que Gobineau propone es una teoría de la historia social; y su postulado es que se debe juzgar la calidad de una sociedad a partir de su capacidad para integrarse otras, para someter a la vez que absorbe. Al lado de esta primera afirmación viene ahora una segunda, a saber, que la civilización es un efecto de la raza, y únicamente de ella. Todos los demás factores que podrían influir en ella, no actúan más que superficialmente; en realidad, la calidad de un pueblo es "un hecho que resulta de la raza" (p. 1168). Correlativamente, la jerarquía de las civilizaciones es rigurosamente paralela a la de las razas. "La desigualdad de las razas [. . .] basta para explicar todo el encandenamiento de los destinos de los pueblos" (p. 138). Esto es lo que

Gobineau denomina su "axioma": "El mismo valor tiene la mezcla obtenida [mezcla de sangres, mezcla de razas], que la variedad humana producto de esta mezcla" (p. 1170). No habrá que sorprenderse si nos damos cuenta de que la calidad de la raza se mide con ayuda de un criterio estrechamente emparentado con aquel que servía para evaluar a las civilizaciones: es, una vez más, la fuerza, a la que a veces también se llama "energía" o "vitalidad". Así, "el ario es superior a los demás hombres, principalmente en la medida de su inteligencia y de su energía" (p. 981), y "la raza germánica estaba provista de toda la energía de la variedad aria" (p. 1161).

RAZA E HISTORIA

Tal es pues la tesis de Gobineau, la de la solidaridad estrecha entre civilización y raza. Ahora bien, las razas también evolucionan. Cierto es que lo hacen por razones distintas a las que habitualmente se señalan. Ni las instituciones ni el clima ejercen efecto sobre esta evolución (aquí, se rechaza tanto a Buffon como a Montesquieu), como tampoco lo ejercen las condiciones geográficas generales (el territorio). Una raza histórica, es decir, que aparezca en una época sobre la cual podamos tener información, es ya una mezcla de sangres; pero es una mezcla estable. La modificación de la raza —de nuevo estamos aquí en la tautología—, no puede provenir más que de una modificación de ese coctel, de una nueva mezcla de sangres. "Las razas actuales no logran perder sus rasgos principales, más que tras los cruzamientos y gracias a la potencia de éstos" (p. 268).

Esta segunda tesis de Gobineau hace surgir múltiples objeciones. En sus cartas al autor del *Essai*, Tocqueville había ya indicado el punto débil del razonamiento. Se refiere a la naturaleza de las pruebas: Gobineau tiende constantemente a explicar lo conocido por medio de lo desconocido, los hechos de civilización observables, en virtud de las mezclas supuestas de antaño; ahora bien, ¿qué hay de más incierto en el mundo, hágase lo que se haga, que la cuestión de saber, gracias a la historia, cuándo, cómo y en qué proporciones se han mezclado aquellos hombres que no guardan ninguna traza visible de su origen?" ("Lettres à Gobineau", p. 203). En la práctica, Gobineau está constantemente obligado a construir "hechos" sobre la base de su hipótesis: para buscar pruebas, postula qué es lo que debe observar, y declara sospechosos todos los documentos que parecen con-

tradecir su tesis. Así ocurre con su afirmación según la cual únicamente la raza blanca ha sabido imponer su modo de vida a otros: cuando se le pone enfrente un hecho contradictorio (tal población negra ha sometido a tales otras), Gobineau se ve obligado a postular un contacto anterior con los blancos: "No son más que resultados lejanos de un antiguo contacto con la raza blanca" (p. 1156). Por lo demás, no hay nada que corrobore ese hecho. Así, aun suponiendo que el concepto de "mezcla de sangres" tenga algún sentido, sigue siendo inutilizable en tanto que explicación del pasado: a fuerza de querer demostrar su tesis, Gobineau ha logrado que sea imposible de demostrar. La única forma de darles un rodeo a estas objeciones sería dejando de lado la imaginería sobre lo "sanguíneo" y lo físico, aunque desempeñen un papel fundamental para Gobineau, y comprobar que no solamente "civilización" y "raza" son juzgadas con ayuda del mismo criterio, sino también que tal criterio se aplica finalmente al mismo objeto: la sociedad. La "raza" no determina la "civilización", más que en razón de que en el pensamiento de Gobineau estos dos términos han pasado a ser sinónimos: y se trata, todas las veces, de la sociedad considerada en la perspectiva de su "fuerza", de su "energía" o de su "vitalidad".

Pero es ahí donde las cosas se complican. En efecto, dentro de la óptica de la raza, la mezcla es una degradación. Más aún: toda degradación es el efecto de una mezcla de sangres. Esto es lo que Gobineau denomina su "afirmación fundamental". "Los pueblos no se degeneran más que a consecuencia y en proporción de las mezclas que sufren" (p. 345). Por lo demás, ¿qué significa "degenerar" (palabra que ya se había encontrado en Buffon)? "La palabra *degenerado*, aplicada a un pueblo, debe significar y significa que este pueblo ya no tiene el valor intrínseco que antes poseía, porque por sus venas ya no corre la misma sangre, cuyo valor han modificado gradualmente las mezclas sucesivas" (p. 162). Si "degenerado" significa "que ha modificado la composición de su sangre", ¿acaso esto no significa que toda mezcla (nueva) es una degeneración? Esto es precisamente lo que afirma incesantemente Gobineau; es una lástima que las mezclas no se detengan" (p. 345); la vida de una raza está hecha de "una serie infinita de mezclas y, por ende, de mancillas" (p. 1163).

Se tiene ahora la medida del carácter paradójico de la tesis de Gobineau. "Raza" y "civilización" son, según él, dos entidades vinculadas entre sí tan estrechamente como es posible; tal vez no son más que dos aspectos de una sola y misma entidad, la sociedad. Empero, vista como civilización, la sociedad es tanto más fuerte cuantas más

sociedades distintas ha podido asimilar; en tanto que, desde el punto de vista de la raza, cuanto más mezclada, es más débil. Recordemos lo dicho: aquellos que logran vencer la repulsión hacia los cruzamientos, forman lo que es civilizable en nuestra especie; pero, para la raza, toda mezcla es una mancha, una degeneración. No se trata de una contradicción en Gobineau, sino más bien de una paradoja trágica que pesa sobre el género humano. A partir del momento en que una sociedad es lo suficientemente fuerte, tiende a someterse a las otras; pero, desde que lo hace, queda amenazada en su identidad, y ya no es fuerte. La fuerza del mal está en la presencia del bien, y en el fondo, los pueblos realmente no pueden escoger más que entre los medios de su perdición: los débiles parecen sometidos por los fuertes y los fuertes corrompidos por los débiles, debido a un contacto que ha sido consecuencia inevitable de su misma fuerza.

"Un pueblo", escribe Gobineau, "no moriría jamás, si permaneciera eternamente compuesto por los mismos elementos nacionales" (p. 170): afirmación que jamás se podrá verificar, pero a la cual es preciso agregar una recíproca: un pueblo que permaneciera eternamente compuesto por los mismos elementos, en una estabilidad absoluta, no se convertiría en nación, ni en civilización; ni siquiera viviría: la opción está, si así se puede decir, entre la muerte y la no vida. Toda prueba de fuerza es garantía de debilidad, todo éxito, un paso hacia la derrota: "A medida que la nación crece, ya sea por las armas, ya gracias a tratados, su carácter étnico se modifica cada vez más" (p. 168). Esto es, ¡el carácter étnico es indisociable de la nación!

Como se ve, la filosofía de la historia de Gobineau es profundamente pesimista. Los días bonitos de la humanidad han quedado ya atrás de ella; las razas ya están irremediablemente mezcladas, y la extinción definitiva de la especie es sólo cosa de algunos miles de años. Según Gobineau, este fin del mundo tomará la forma de una entropía generalizada, de una indistinción universal, que será consecuencia de la aceleración de los contactos y de la multiplicación de las mezclas. "La meta definitiva de las fatigas y de los sufrimientos, de los placeres y de los triunfos de nuestra especie, es la de llegar un día a la suprema unidad" (pp. 1162-1163). Una unidad que sería la opuesta a la de las razas originales: en vez de ser la yuxtaposición de entidades homogéneas y diferentes, el mundo será un magma de heterogeneidad monótona, "el último término de la mediocridad en todos los géneros [. . .], casi se puede decir la nada" (p. 1163). Enemigo de la igualdad y defensor de la diferencia, partidario de las jerarquías propias del Antiguo Régimen y despreciador de la demo-

cracia moderna, Gobineau cree, sin embargo, que el advenimiento de esta nada es ineluctable. Para él es una perspectiva odiosa; en consecuencia, se contenta con describir el apocalipsis que nos espera.

Si se quisiera tomar esta visión de la historia como hipótesis científica, podrían oponerse a ella dos series de argumentos. Por un lado, los hechos no parecen avanzar en el sentido previsto por Gobineau. Tomemos el ejemplo de Estados Unidos de América, que Gobineau mira con terror: no únicamente se trata de un país democrático, sino también de una mezcla desesperante de poblaciones. "En cuanto a la creación de una civilización superior, o cuando menos distinta [. . .], hay ahí fenómenos que no son producidos más que por la presencia de una raza relativamente pura y joven. Esta condición no existe en América" (p. 1142). Empero, cuando se comprende la civilización en el sentido corriente, o bien en el sentido particular de Gobineau (capacidad de dominio de otros pueblos), Estados Unidos ha dado pruebas, desde 1855, de una "vitalidad" superior a la de un buen número de otros países. Las superpotencias de nuestros días son estados pluriétnicos: ello no parece ponerles demasiados obstáculos. Igualmente, si debiéramos creer a Gobineau, la población del mundo tendría que estar en constante descenso (por agotamiento del principio vital): "China jamás ha tenido tan pocos habitantes como en la actualidad; el Asia central era un hormiguero, y ahí ya no se encuentra a nadie" (p. 1164). ¿Realmente a nadie?

Por otro lado, hay algo frágil en la forma misma del razonamiento de Gobineau. Una vez más, el primero en darse cuenta de ello fue Tocqueville. Para explicar el presente, Gobineau recurre no solamente a un pasado inaccesible, sino también a la totalidad del futuro. "Pero el hecho de que estas tendencias, estas aptitudes, sean invencibles, no solamente jamás se ha demostrado, sino que de por sí es improbable, ya que habría que tener a disposición de uno, no únicamente el pasado, sino, además, el futuro" ("Lettres à Gobineau", p. 202). De hecho, la crítica de Tocqueville se endereza aquí contra un cierto tipo de filosofía de la historia, del que la filosofía de Gobineau no es más que un ejemplo entre otros: aquella que prevé el futuro entero de la humanidad, ¡y que tiene necesidad de estos pronósticos para establecer su verdad y su valor!

Pero, evidentemente, no es así como procede el texto de Gobineau: si se pudiese demostrar que es falso, ello ya se habría hecho desde hace mucho tiempo; en realidad, se trata de un texto cuya validez o falsedad no se pueden demostrar; en este sentido, está más próximo al mito y a la ficción, que a la ciencia; en tanto que mito

y ficción, ha actuado de manera poderosa, y podría volver a empezar a hacerlo. Sus conceptos son lo suficientemente vagos, sus ambiciones lo suficientemente vastas, para que un lector bondadoso encuentre en ellos el punto de partida de un nuevo sueño sobre la historia y el destino de la humanidad. ¿Perecerá el mundo a causa de un exceso de comunicación y de intercambios, como lo piensan Gobineau y, más cerca de nosotros, Segalen o Lévi-Strauss? Esta pregunta parece destinada a quedar para siempre sin respuesta. La interpretación alemana del libro de Gobineau, en el siglo XIX, y la nazi, en el XX, ilustran los peligros posibles de este sueño. Cierto es que, en gran medida, esta interpretación constituye un contrasentido: el Gobineau pesimista y fatalista, no hubiera debido inspirar un activismo político proponiéndose limpiar el mundo de razas inferiores, y su elogio de los "germanos" no es realmente una glorificación del Estado prusiano; en cuanto al "racialismo vulgar", se encuentra tanto o más en Renan o entre otros de sus contemporáneos. En suma, Gobineau es víctima de su talento literario, que lo ha convertido en el representante más ilustre del racialismo.

RENAN

RAZAS LINGÜÍSTICAS

Se ha visto que, puesto que pensaba en la subdivisión de la humanidad en tres razas, Renan practicaba con gusto el racialismo vulgar. No obstante, cuando vuelve la mirada hacia la raza superior (la blanca) y sus subdivisiones, su actitud cambia. Él mismo ha marcado que hay una diferencia cualitativa: sus razonamientos propios comienzan, dice, "colocando aparte a las razas decididamente inferiores, cuya intromisión en las grandes razas no haría más que envenenar a la especie humana" ("Lettre à Govineau", p. 204). En sus análisis particulares, procede siempre de esta manera. Por ejemplo, para poder estudiar la religión, es preciso comenzar por "colocar aparte" a más de la mitad de la humanidad: "El mundo entero, si se exceptúa la India, la China, Japón y los pueblos decididamente salvajes, ha adoptado las religiones semíticas. El mundo civilizado no cuenta más que con judíos, cristianos o musulmanes" ("De la part des peuples sémitiques. . .", p. 328). Los pueblos civilizados, como se ve, forman una especie aparte.

Así, una vez que se encuentra en el terreno de la raza superior, Renan se lanza por una nueva senda. Parte de observar que ya no existen razas puras, a consecuencia de las innumerables mezclas que han marcado su existencia pasada (aquí, el término "raza" evidentemente no abarca ya a las tres grandes razas, sino que corresponde a la población de cada uno de los estados de Europa). La raza pura es una quimera. Todas las naciones europeas son producto de la mezcla; se puede observar (en esto Renan se une a Michelet, pero también, en cierta forma, a Gobineau) que "los países más nobles, Inglaterra, Francia, Italia, son aquellos donde la sangre está más mezclada" (*ibid.*).

A causa de esta mezcla, las razas se han neutralizado mutuamente; y por ello, en la hora actual, su acción es nula. Aquí es donde Renan se separa radicalmente de Gobineau. La diferencia ya no está en la reconstrucción hipotética del proceso histórico —uno y otro piensan que en el origen las razas eran puras y que a largo plazo la mezcla va a ser total—, sino en la apreciación que hacen de ello: para Gobineau, la raza es la fuerza; su decadencia equivale, pues, a la de-

generación; para Renan, al igual que para Michelet, la raza es lo físico, y la disminución de su acción es una liberación de la humanidad con respecto al determinismo material. "El hecho de la raza es inmenso en el origen, le escribe Renan a Gobineau, pero va perdiendo siempre su importancia y algunas veces, como en Francia, llega a borrarse completamente. [. . .] Yo concibo para el futuro, una humanidad homogénea, donde todos los riachuelos originales se fundan en un gran río, y donde se haya perdido todo recuerdo de los orígenes diversos" (p. 204). Mucho más que por la sangre, los hombres modernos son movidos "por esta gran fuerza superior a las razas y destructora de las originalidades locales, ¡que se denomina civilización!" (*Histoire générale*, p. 139; cf. "La société berbère", p. 570). Es ahí donde se sitúa la gran ruptura entre animales y hombres (hombres blancos, en todos los casos): éstos escapan al determinismo biológico. "La historia humana difiere esencialmente de la zoología. En ella, la raza no lo es todo, como entre los roedores o los felinos" ("Qu'est-ce qu'une nation?", p. 898).

Estas entidades que son Inglaterra, Francia o Italia, formadas por la mezcla de razas diversas, pero también por una historia que les es propia, no son otra cosa, según podría creerse, más que las *naciones*. El error común que descubre Renan entre sus contemporáneos consiste en atribuir a la raza aquello que, propiamente, pertenece a la nación. En la época moderna, las razas ya no existen; pero sí las naciones. Y el determinismo de la raza (biológico, material) nos acerca a los animales, en tanto que el de la nación (espiritual, histórico) es un indicio de nuestra superioridad en el mundo viviente. Así, pues, hay que defender al uno y combatir al otro. "Cuanto más justo y legítimo es el principio de las naciones, tanto más el del derecho primordial de las razas resulta estrecho y lleno de peligros para el verdadero progreso" (p. 895).

Tal es la primera parte del análisis crítico al cual Renan somete el concepto de raza. Pero esta separación radical entre raza y nación, heredada de Michelet, no le satisface del todo. Lo va a remediar sometiendo el concepto de raza a un nuevo examen que lo llevará, paradójicamente, a reafirmar su pertinencia aunque ya no con el mismo sentido de la palabra. Renan pone buen cuidado en indicarnos que el vocablo tiene dos sentidos y que rechaza uno de ellos para no interesarse más que en el otro. Por un lado está la raza física, y por el otro la cultural, con el lenguaje, que desempeña un papel dominante en la formación de una cultura. Y hay que cuidar de no confundirlas. "Las divisiones a las que nos hace llegar la filología com-

parada no coinciden con aquellas a las que conduce la antropología propiamente dicha" (*L'origine du langage*, p. 102). Los historiadores filólogos y los antropólogos fisiólogos toman a la palabra raza en dos sentidos completamente distintos. [. . .] Las palabras braquicéfalos, dolicocéfalos, no tienen lugar ni en historia ni en filología" ("Qu'est-ce qu'une nation?", p. 897). Se trata de una transformación radical del sentido de esta palabra: "Así, el idioma pasó a sustituir casi completamente a la raza en la división de los grupos de la humanidad, o más bien la palabra 'raza' cambió de significado. La lengua, la religión, las leyes, las costumbres, hicieron que la raza fuese mucho más que la sangre" (*Histoire du peuple d'Israël*, p. 32). En el límite, se puede ver en el uso de esta palabra una simple homonimia: "No se puede sacar casi ninguna consecuencia de la ciencia del lenguaje para la ciencia de las razas antropológicas: hay razas lingüísticas, perdónenme esta expresión, pero éstas nada tienen que ver con las razas antropológicas" ("Des services rendus. . .", p. 1224).

La raza semítica y la raza aria, que durante largos años retendrán la atención de Renan no son, pues, razas físicas, sino razas lingüísticas. "La división de los semitas y los indoeuropeos, por ejemplo, fue creada por la filología, y no por la fisiología" (*L'origine du langage*, p. 102). "Puesto que la individualidad de la raza semítica no nos ha sido revelada más que mediante el análisis del lenguaje, análisis singularmente confirmado, cierto es, por el estudio de las costumbres, las literaturas, las religiones [pero no, señalémoslo, mediante el de la sangre o el de los cráneos], y puesto que esta raza, en cierta forma, fue creada por la filología, realmente no hay más que un criterio para reconocer a los semitas: y éste es la lengua" (*Histoire générale*, p. 180). El judaísmo es una cuestión de religión, no de raza, afirma en otra parte ("Le judaïsme comme race et comme religion", pp. 925-944). Y lo mismo por lo que toca a las subdivisiones de esas grandes familias: "Lo que filológica e históricamente se denomina la raza germánica, es seguramente una familia bien distinta dentro de la especie humana. Pero, ¿se trata de una familia en el sentido antropológico? No, ciertamente" ("Qu'est-ce qu'une nation?", p. 897). "Las razas son moldes de educación moral, más aún que cuestión de sangre" ("La société berbère", p. 571).

La raza lingüística no es la raza física. No es tampoco exactamente la nación: se pueden hablar muchas lenguas dentro de una sola nación, como en el caso de Suiza, y varias naciones pueden hablar la misma lengua, como ocurre con el inglés; con todo, aquélla está mucho más cerca de la nación que la antigua "raza". Al tratar de de-

finir el contenido con más precisión, Renan escribe: "Desde el punto de vista de las ciencias históricas, hay cinco cosas que constituyen el patrimonio esencial de una raza, y dan derecho a hablar de ella como de una individualidad dentro de la especie humana. Esos cinco documentos, que demuestran que una raza vive de su pasado, son: una lengua aparte, una literatura caracterizada por una fisonomía particular, una religión, una historia, una civilización" (p. 553). Uno queda casi sorprendido de que Renan no encuentre la palabra "cultura", que lo sacaría de problemas: completamente separada de la "raza" física, situándose sobre un terreno próximo (histórico) y sin embargo distinto del de "nación" (lo cultural no se confunde con lo político), la "cultura" es la acción común de la lengua, de la literatura, de la religión y de las costumbres.

Pero es posible que Renan no desee, precisamente, utilizar un término en el cual se habría borrado toda relación con la raza física. Bien puede ocurrir, por el contrario, que tenga necesidad de mantener la relación subterránea de los dos sentidos de la palabra, entre los cuales la ruptura no es tan completa como podría parecer, ni en la sincronía ni en la diacronía. Cuando escribe, en *L'origine du langage*: "La raza que habla sánscrito [es] una raza aristocrática y conquistadora, que se distingue por su color blanco, del tinte de color de los antiguos habitantes [de la India]" (pp. 109-110), se puede atribuir espíritu aristocrático y conquistador a la cultura; pero, ¿acaso puede hacerse lo mismo con el tinte blanco y el tinte de color?

Lo mismo sucede con la historia. Es la lengua la que hace el espíritu de una nación, afirma Renan, siguiendo a Wilhelm von Humboldt. "El espíritu de cada pueblo y su lengua se encuentran en el más estrecho vínculo: el espíritu hace a la lengua, y ésta, a su vez, sirve de fórmula y de límite al espíritu" (p. 96). Pero el espíritu, producto de la lengua, ¿puede verdaderamente hacerla, es el único que la hace? No, si debemos creer a Renan, quien escribe en el mismo pasaje: "Es, efectivamente, en la diversidad de las razas, donde debemos buscar las causas más eficaces de la diversidad de los idiomas" (*ibid.*). O una cosa o la otra: o bien la palabra "raza" está empleada aquí en su sentido "lingüístico", y entonces esta frase es tautología pura (la diversidad de los idiomas provoca la diversidad de los idiomas), sólo que cuesta trabajo creer que Renan no se haya dado cuenta; o bien mantiene su sentido "físico", y entonces esta frase afirma la existencia de una relación pertinente entre los dos sentidos de la palabra, entre las razas (antropológicas) y las lenguas, o bien, cuando Renan recuerda "ese gran axioma que nosotros con frecuen-

cia hemos proclamado, a saber, que las religiones valen lo que las razas que las profesan" ("L'islamisme et la science", p. 961), ya no debe entender la palabra "raza" como nos decía que lo hiciéramos, a saber, de manera que integrara a la "religión", al lado de la lengua y de la literatura.

Al principio mismo de su trayectoria, en *L'avenir de la science*, Renan escribía: "Todos los procedimientos gramaticales provienen directamente de la forma en que cada raza trató el pensamiento" (p. 943). Si la raza es el origen de la gramática, es que la raza no es la gramática. Y en su última gran obra, *Histoire du peuple d'Israël*, dice: "Puesto que para una raza la lengua es la forma misma del pensamiento, el uso de una misma lengua, si se continúa durante siglos, se convierte, para la familia que se encierra en ella, en un molde, un corsé, en cierta forma" (p. 32). Lo que esta frase afirma, no es solamente un determinismo lingüístico (y cultural); es también una relación entre lengua y raza que da testimonio, para empezar, de la no coincidencia de las dos, y, después, de su solidaridad.

El tratamiento al cual Renan somete el concepto de "raza" aparece ahora como más complejo de lo que él decía, aun cuando nos mantengamos únicamente dentro de la raza blanca y sus subdivisiones. Lejos de separar la lengua (y la cultura) de la "raza", Renan, mediante el empleo ambiguo que hace de esta última palabra legitima, por el contrario, la producción de las "razas lingüísticas": obra, como él lo dice, solamente de la filología, pero que no por ello dejan de ser "razas" (físicas). La "raza lingüística" es el torniquete que le permite hacer que "raza" y lengua se comuniquen. Lejos de eliminar el concepto de "raza", la obra de Renan permite que éste inicie una nueva partida, puesto que es con él (y con algunos de sus contemporáneos) con quien "ario" y "semita" dejarán de ser términos que designen a familias de lenguas, para ser aplicados a las "razas", es decir, a los seres humanos. Al mismo resultado conducirán, como veremos, los trabajos de un gran número de sus contemporáneos y sucesores, tales como Hyppolite Taine o Gustave Le Bon. Gobineau, quien cree que las razas se fundamentan en las diferencias sanguíneas, representa más bien una figura de excepción en esta segunda mitad del siglo XIX. Pero este cambio en el sentido de la noción, no impide en absoluto ni a Renan ni a Le Bon, como hemos visto, seguir siendo racialistas (el caso de Taine es diferente): simplemente trasponen al plano de la cultura los prejuicios que comúnmente se asocian a la raza.

Y por más que sea cultural en vez de físico, el determinismo que

ellos profesan no es menos inflexible. Si se es miembro de una raza, dirá Renan, jamás se puede escapar a su influencia; la educación no sirve de gran cosa. "Todos los progresos de la ciencia moderna, por el contrario, inducen a considerar a cada raza como encerrada dentro de un tipo que puede o no cumplir, pero del que no podrá salir" ("Le désert et le Soudan", p. 541). Kant y Goethe estaban ya presentes entre los teutones primitivos; en cuanto a los africanos, éstos jamás podrán alcanzar las cumbres de la civilización. Esta separación de la humanidad en culturas mutuamente impermeables, está muy en consonancia con el relativismo de Renan: los valores forman parte de la cultura. Quedaría por explicar mediante qué milagro la propia ciencia escapa a esto: obra exclusiva de los indoeuropeos, lógicamente no debería tener valor más que para ellos. ¿Cómo una cultura particular puede producir algo realmente universal, como la ciencia?

Así, las especulaciones de Renan sobre la diferencia de las culturas no son, la mayor parte del tiempo, más que la expresión directa de sus propios "prejuicios". En realidad, y como casi todos los relativistas, Renan hace, en el interior de su doctrina, una excepción para sí mismo y para lo que él representa. Son únicamente los otros, quienes ilustran la ley general. Si, por ejemplo, un escritor judío de la actualidad desarrolla una tesis, ésta proviene de las cualidades de la raza semítica. Las opiniones de un señor Salvador sobre la religión, no sorprenden a Renan: "¿Nos será permitido decirlo? traía un don de raza, esa especie de ojo político que ha hecho que solamente los semitas sean capaces de grandes combinaciones religiosas" ("L'avenir religieux. . .", pp. 236-237). Recíprocamente, si se tiene la suerte de hablar el "indoeuropeo", se aprovechan todas las cualidades de esta raza. En su drama *Caliban*, Renan hace que Ariel, dirigiéndose al salvaje domesticado, le diga lo siguiente: "Próspero te ha enseñado la lengua de los arios. Junto con esta lengua divina entró en ti la cantidad de razón que es inseparable de ella" (p. 382).

Si, por añadidura, es la lengua *francesa* la que se practica, es un espíritu particular el que se habrá promovido, y esto incluso independientemente de las intenciones del sujeto hablante. "Dirá cosas muy diversas, pero siempre cosas liberales. [. . .] Tampoco será jamás una lengua reaccionaria. [. . .] Esta lengua mejora; es una escuela; posee lo natural, la bondad, sabe reír, trae con ella un escepticismo amable mezclado con bondad [. . .]. El fanatismo es imposible en francés. [. . .] Un musulmán que sepa francés, jamás será un musulmán peligroso" ("Conférence faite à l'Alliance pour la propagation de la langue française", pp. 1090-1091). ¿Acaso no es como si

leyéramos un retrato de Renan pintado por él mismo? Desde luego, no hay que sorprenderse de que Renan, que, sin embargo, decía que desconfiaba de las ilusiones del patriotismo, finalmente haya terminado por recomendar el uso universal del francés: ¿por qué privar a los otros de lo mejor que hay en el mundo? "La conservación y la propagación de la lengua francesa son importantes para el orden general de la civilización" (p. 1088).

CIENCIA CONTRA RELIGIÓN

Renan dedicó su vida a la descripción de la lengua, de la religión y de la historia "semíticas", confrontando siempre esta "raza", en forma más o menos explícita, con la otra gran "raza" blanca, indoeuropea o aria, y, por ende, con la familia de lenguas (y de culturas) que le son propias. Es en los retratos comparados que hace de los arios y los semitas, donde se puede observar mejor su uso del concepto de "raza lingüística".

Ciertas presentaciones de la oposición podrían hacer creer que Renan utilizó todas sus categorías jerárquicas en la descripción de las "tres razas", y que aquí se contenta con subrayar las diferencias no jerarquizadas. Todas las oposiciones que saca a relucir, de hecho se pueden reducir a una sola, la que hay entre el razonamiento y la fe, la verdad y la revelación, la filosofía (o la ciencia) y la religión. "La búsqueda reflexionada, independiente, severa, valiente, filosófica, en una palabra, de la verdad, parece haber sido lo que le tocó en suerte a esta raza indoeuropea" (*L'origine du langage*, p. 98; cf. *Histoire générale*, p. 145, y *L'avenir de la science*, p. 955: la frase complace tanto a Renan, que la repite tres veces). Los semitas, en cambio, constituyen la que "Es por excelencia la raza de las religiones, destinada a darles nacimiento y a propagarlas" (*L'origine du langage*, p. 97). Esta oposición comanda muchas otras como, por ejemplo, la de la multiplicidad (aria) y la unidad (semítica) (cf. *Histoire générale*, p. 146); ahora bien, ¿acaso estas dos cualidades no son igualmente necesarias al espíritu humano?

Empero, la ilusión de equilibrio y de imparcialidad —a unos la religión, a los otros la filosofía— no puede durar mucho tiempo. La comparación que hace Renan es también siempre una condena. Para empezar, unidad y multiplicidad no son simétricas más que en apariencia: tal como podría esperarse de un partidario del relativismo,

la multiplicidad y la diversidad son las únicas que se presentan como deseables. La unidad en política es Roma, que pereció por ella; la diversidad es Grecia, de la cual es heredera la Europa moderna. "La uniformidad es el despotismo" ("Philosophie de l'histoire contemporaine", p. 37) e, inversamente, "la división es la condición de la libertad" ("L'avenir religieux. . .", p. 241). Si las naciones cristianas formasen un mundo unitario, análogo al *orbis romanus*, la decadencia sería inevitable, porque fuera de ese círculo cerrado ya no existiría ningún elemento de regeneración. Pero el principio de diversidad y de vitalidad propia, que ha creado en Europa un obstáculo invencible a toda dominación universal, será la salvación del mundo moderno" ("M. de Sacy et l'école libérale", p. 53). No hay lugar a vacilaciones entre dos opciones tan desigualmente portadoras de esperanza.

Incluso tomemos las lenguas mismas (base de la raza). "La lengua aria poseía una gran superioridad, sobre todo en lo que toca a la conjugación del verbo. Este maravilloso instrumento, creado por el instinto de los hombres primitivos, contenía, en germen, toda la metafísica que debían desarrollar más tarde el genio hindú, el genio griego, el genio alemán. La lengua semítica, por el contrario, tiene, en lo que concierne al verbo, un punto de partida defectuoso. El mayor error que ha cometido esta raza (ya que fue el más irreparable) ha sido el de adoptar, como forma de tratar el verbo, un mecanismo tan mezquino que, para ella, la expresión de los tiempos y de los modos ha sido siempre imperfecta y farragosa. Todavía hoy, el árabe lucha en vano contra el pecado lingüístico que cometieron sus ancestros, hace diez o quince mil años" (*Histoire du peuple d'Israël*, p. 35). Se ve cómo, por un lado, Renan habla de imperfección, del error, de la falta, incluso del espíritu mezquino y, por otro, practica un determinismo cultural que nada le tiene que envidiar, por su rigidez, al determinismo biológico de Gobineau: si el árabe es hoy miserable, y el alemán próspero, la culpa es de sus ancestros de hace quince mil años, los creadores (?) de su lengua. A partir de entonces, hablar de libertad individual o, en otra perspectiva, de igualdad entre los pueblos, no puede ser más que risible, puesto que todo depende de la lengua y las lenguas son desiguales.

Si esto es lo que ocurre por lo que hace a las lenguas, la cosa es aún más verdadera en cuanto a las culturas mismas. A los pueblos semíticos siempre se los describe negativamente, es decir, según aquello que les falta en comparación con los indoeuropeos; cercana a la desaprobación, se siente, al leerla, la descripción que hace Montaigne de la edad de oro (sobre lo cual volveremos), que de igual manera

se deduce mediante la inversión de los rasgos observados, sin ninguna tentativa por presentar a esta otra sociedad en sus propios términos. "Así, a la raza semítica se la reconoce casi únicamente por sus rasgos negativos: no tiene ni mitología ni epopeya, ni ciencia, ni filosofía, ni ficción, ni artes plásticas, ni vida civil; en todo, ausencia completa de matices, sentimientos exclusivos de la unidad" (*Histoire générale*, p. 155). "En todo, como se ve, la raza semítica nos aparece como una raza incompleta por su misma simplicidad. Me atrevo a decir que esta raza es a la familia indoeuropea, lo que la grisalla es a la pintura, lo que el canto llano es a la música moderna" (p. 156). De manera más general, "el Oriente jamás ha producido nada tan bueno como nosotros" ("L'avenir religieux. . .", p. 242).

Con este equipo inferior, no nos debe sorprender que los semitas no logren hacer más que una contribución modesta y en un punto de la historia de la civilización, a saber, la introducción de las religiones monoteístas. "Desde el día en que transmitieron la Biblia hebraica a la ciencia europea [. . .], ninguna otra cosa esencial han realizado" ("L'avenir religieux. . .", p. 239). Pasado ese momento, los semitas están destinados a desempeñar un papel subordinado, si no es que a desaparecer. "Una vez cumplida esta misión, la raza semítica decae rápidamente y deja que la raza aria marche sola a la cabeza de los predestinados del género humano" (*Histoire générale*, p. 587). En el presente, toda acción que lleve a alejarse de la cultura semítica es un beneficio. "En esta hora, la condición esencial para que la civilización europea se extienda, es la destrucción de la cosa semítica por excelencia" ("De la part des peuples sémitiques. . .", pp. 332-333). "En todos los órdenes, el progreso, para los pueblos indoeuropeos, consistirá en alejarse cada vez más del espíritu semítico" (p. 333). Y esto es más particularmente cierto por lo que toca a la evolución del cristianismo. "El perfeccionamiento sucesivo del cristianismo, debe consistir en alejarse cada vez más del judaísmo, para hacer predominar en su seno el genio de la raza indoeuropea" ("L'avenir religieux. . .", p. 240).

A primera vista, las predicciones de Renan o sus recomendaciones, no son otra cosa más que una reiteración del programa de las Luces: contra los prejuicios y en favor de la razón. "El judaísmo y el cristianismo van a desaparecer. La obra judía va a tener su fin; por el contrario, la obra griega, es decir, la ciencia, la civilización racional, experimental, sin charlatanería, fundada en la razón y en la libertad, proseguirá sin final, y si este planeta llega a faltar a sus deberes, se encontrarán otros para empujar a ultranza el programa de toda

vida: luz, razón, verdad" (*Histoire du peuple d'Israël*, p. 1517). Sin embargo, lo que no está en el espíritu de las Luces es la identificación de un pueblo (los griegos, los indoeuropeos) con *la* civilización y de otro con *la* superstición. Para Renan, la victoria de la razón no significa, a la postre, más que la victoria de los indoeuropeos. "La gran raza indoeuropea, evidentemente [está] destinada a asimilar a todas las demás" (*Histoire générale*, p. 587), escribe, volviendo a introducir aquí a la providencia en la historia y disminuyendo, por ello, la libertad de acción de los sujetos individuales. Así, pues, espera ver el momento en que "la raza aria se habrá convertido, tras miles de años de esfuerzos, en dueña del planeta que habita" (*L'origine du langage*, p. 115).

He aquí que la superioridad de la raza aria sobre la semítica se expresa en términos rigurosamente paralelos a aquellos que describían la superioridad de la raza blanca sobre las demás razas, cuando en un caso se trataba de razas físicas y, en el otro, ¡de razas lingüísticas! Los arios son a las otras razas blancas (es decir, a los semitas —judíos o árabes) lo que la raza blanca es a las otras dos razas: el pueblo destinado a convertirse en el amo del mundo. Una vez más, se percibe que no en vano Renan había abogado por la separación de la ciencia y la ética: el dogma ético de la igualdad universal, o el dogma cristiano de la unidad del género humano, no deben impedir que la "ciencia" establezca la desigualdad real entre los grupos humanos. Sólo que, ¿es realmente de "razas lingüísticas" de lo que se trata?

LA FE EN LA RAZÓN

Hay un enigma para el lector de estas obras de Renan: ¿por qué dedicó su vida al estudio de los semitas y de la religión (para él ambos temas forman un todo), a los que desprecia, en vez de dedicarla al de los arios y la ciencia, a los que venera? Hacia el final de su vida, escribe: "Si pudiese tener una segunda vida, ciertamente la consagraría a la historia griega, que todavía es más bella, en ciertos aspectos, que la historia judía" ("Le judaïsme comme race et comme religion", p. 937). Pero estas palabras no expresan un lamento, y Renan puede escribir también, sin contradecirse: "Si tuviera que volver a empezar mi vida, con derecho a hacerle tachones, no cambiaría nada" (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 901). No es *en vez* de la historia judía que Renan quisiera escribir la de los griegos, sino *a continua-*

ción, en una segunda vida —ya que la primera sólo le bastó para ocuparse de la cuestión semítica. Hay ahí, pues, una gran continuidad, puesto que el proyecto es llevado a buen fin gracias a la última gran obra de Renan, la *Histoire du peuple d'Israël*, y que ya estaba anunciada en la primera que escribió, *L'avenir de la science*, más de cuarenta años antes.

De hecho, es a partir de *L'avenir de la science* cuando Renan formula por primera vez las ideas a las que va a consagrar su vida. Presenta, para empezar, una tarea digna de la atención general, un proyecto impersonal y noble. "Sería ciertamente una obra que tendría alguna importancia filosófica, aquella que escribiera un crítico, a partir de las fuentes, sobre la historia de los *Origines du christianisme*" (p. 876). El tono sube, unas cuantas páginas más adelante dice: "El libro más importante del siglo XIX debería tener por título *Historia crítica de los orígenes del cristianismo*. Obra admirable, que le envidio a quien la realice" para, de inmediato, ponerse mucho más personal: "y que será la de mi edad madura" (p. 950). Sin embargo, en esas mismas páginas, Renan no se priva de emitir juicios desfavorables sobre las obras que constituyen esas fuentes: una de ellas es "un extraño monumento de depresión moral y de extravagancia"; las otras son "composiciones bien insípidas" que exhalan un espíritu de mediocridad (p. 874). "Estos libros no encierran ni una línea de buen sentido; son el delirio redactado en estilo bárbaro e indescifrable" (p. 875); son "libros profundamente insignificantes" (p. 876). ¿Cómo es que la materia menos brillante puede conducir al libro más importante?

La explicación que Renan da de ello es la siguiente. La perfección, en todas las cosas, consiste en el equilibrio de sus elementos; pero este estado de equilibrio y de moderación las convierte, igualmente, en poco perceptibles y, por ende, en pocos inteligibles. La imperfección, por el contrario, consiste en el crecimiento excesivo de uno de los constituyentes, a expensas de los otros; empero, a causa de esto, se facilita su conocimiento. Si se quiere estudiar y comprender a la humanidad, no hay que apegarse a lo que ésta tiene de más perfecto: los griegos, la ciencia, la razón. "En consecuencia, las obras científicas no pueden, en forma alguna, dar idea de la originalidad de la naturaleza humana, ni de su carácter propio" (p. 948). En cambio, "las obras más insignificantes son, con frecuencia, las más importantes, porque peinan enérgicamente un lado de las cosas" (p. 874). Tal es la ley del conocimiento: "Es más fácil estudiar las naturalezas diversas en sus crisis, que en su estado normal. La regularidad de la vida no deja ver más que una superficie, y esconde en sus profundidades

las energías íntimas; por el contrario, en las ebulliciones, tarde o temprano, todo sale a la superficie" (p. 875). De la misma manera que la psicología obtiene sus conocimientos más importantes del estudio de la locura, la historia encuentra su objeto por excelencia en la religión. "Las religiones son, así, la expresión más pura y más completa de la naturaleza humana" (p. 948).

Es sabido que, de muy joven, Renan rompe con la religión cristiana y escoge la ciencia (ya se ha visto el elogio hiperbólico que hacía de ésta). Recibe la confirmación de sus inclinaciones el día que ve Atenas por vez primera: ese lugar que encarna, a sus ojos, el espíritu de la ciencia, le produce la impresión más fuerte de su vida, le da el sentimiento de estar en contacto con la perfección; al lado de esto, todo lo demás no es más que barbarie. Pero no es una ciencia cualquiera la que valora: no es la de la naturaleza, y ni siquiera la de los griegos y de la razón; escoge como objeto de su búsqueda científica, precisamente, la religión de los semitas, como si el desarrollo mismo de sus indagaciones debiera aportar la prueba de que había hecho la decisión correcta. Su afirmación de la superioridad de los arios respecto de los semitas, no es más que una transposición antropomórfica de la superioridad de la ciencia sobre la religión, que Renan afirma con un encarnizamiento cercano a la obsesión, reduciendo a la segunda al estado de objeto, elevando a la primera al sitial de dueña. Repite así, cotidianamente, el gesto que decidió su destino.

Empero, si la religión tiene que ser inmolada sin cesar (y, por ende, los semitas humillados), la misma ciencia de Renan no parece ser tan distinta de la religión como debiera serlo para poder oponerse fácilmente a ella. Renan vive su relación con la ciencia como otros viven la suya con Dios: en la pasión, más que mediante la razón. Él mismo no deja de comparar las dos experiencias al describir su relación con la ciencia como superior y situada en un plano que habitualmente se reserva a la práctica religiosa. "He saboreado en mi infancia y mi juventud la más pura felicidad del creyente y, lo digo desde el fondo de mi alma, esa felicidad no era nada comparada con lo que he sentido en la pura contemplación de la belleza y la búsqueda apasionada de la verdad" (p. 982).

Cuando Renan habla de su experiencia intelectual de sabio, no cesa de emplear términos religiosos. El proyecto de su primer libro, *L'avenir de la science*, es el de inculcar "la fe en la razón" (p. 1074). No es la razón contra la fe, no son los arios contra los semitas, sino la fe *en* la razón, la experiencia religiosa integrada a la práctica de la

ciencia. "La fe antigua es imposible, escribe aun Renan, por lo tanto, queda la fe hacia la ciencia, la fe crítica" (p. 1083). El único resultado de la ciencia, concluye, es dar al hombre, "en nombre de la única autoridad legítima que es la totalidad de la naturaleza humana, el símbolo estereotipado que las religiones le daban, y que ya no puede aceptar" (p. 746). A todo lo largo de su vida continuará sirviéndose de este tipo de imágenes, traduciendo enseguida sus ideales de hombre laico a términos sagrados. Evocando a su amigo Berthelot, afirma: "Nosotros teníamos [. . .] la misma religión. Esa religión era el culto a la verdad" ("Discours à la conférence 'Scientia' ", p. 859); en otro momento, va a decir lo siguiente: "Cuando trato de representarme el par de amigos singulares que fuimos, me figuro a dos sacerdotes en sobrepelliz, tomados del brazo" (*Souvenirs*, p. 890). "La resurrección final se hará mediante la ciencia", le escribe al mismo Berthelot ("Les sciences de la nature et les sciences historiques", p. 650). Pero, a fuerza de decir que la nueva religión es la verdad, ¿acaso no se corre el riesgo de hacer de la verdad una nueva religión? ¿La finalidad de la ciencia y de la razón es realmente la de conducir a la fe? Deslizándose así en los zapatos de la religión, regocijándose por haber desalojado tan fácilmente al antiguo inquilino, ¿no terminará la ciencia por tomar prestados de aquélla un gran número de sus rasgos?

El ideal de Renan, en efecto, no es ver triunfar a la razón sobre la fe, sino provocar su reconciliación última. Para esto, basta con liberar a la religión de su aparato de supersticiones. "El espíritu científico no es, para la religión así concebida, un enemigo del que sea preciso desconfiar. Forma parte de la misma religión, y sin él no se podría ser un verdadero adorador. [. . .] Yo estimo que al seguir una línea puramente científica, sirvo a la causa de la verdadera religión" ("La chaire d'hébreu au Collège de France", p. 170). Por medio de la ciencia se alcanzarán los objetivos de la religión. "El mundo, mejorado por la ciencia, será el reino del espíritu, el reinado de los hijos de Dios" ("L'instruction supérieur en France", p. 70).

Se comprende mejor ahora por qué Renan escogió como vocación, no la ciencia a secas, sino la ciencia de las religiones. "Yo me esforzaba, pues, al abandonar Saint-Sulpice, por seguir siendo tan sulpiciano como fuese posible. [. . .] Para llenar mi vida, sólo una ocupación me pareció digna; era la de proseguir mis investigaciones críticas sobre el cristianismo, utilizando los medios mucho más holgados que me ofrecía la ciencia laica" (*Souvenirs*, p. 892). Renan no cesa de repetirlo en sus *Souvenirs*: al renunciar a la carrera de sacer-

dote no ha renunciado a la vocación sacerdotal, sino únicamente a sus signos exteriores, que han caído en desuso. "Durante mucho tiempo, mi programa fue el de abandonar lo menos posible el cristianismo y conservar de él todo aquello que se puede practicar sin la fe en lo sobrenatural" (*ibid.*). Esta opción corresponde a sus inclinaciones profundas. "Yo había nacido cura a priori, como tantos otros nacen militares o magistrados" (p. 798). Pero, ¿qué pasó con la fe de Renan, en las virtudes de la educación? Retrospectivamente, él juzga que su paso por Saint-Sulpice fue el acontecimiento decisivo de su vida, y piensa que jamás traicionó el ideal que ahí había concebido. "Examinando bien todas las cosas, casi en nada he faltado a mis promesas de clérigo. [. . .] He observado mis compromisos mejor que muchos sacerdotes que en apariencia son muy regulares" (p. 901). Es así como Renan pasa a ser el gran sacerdote de la ciencia.

Así, la religión —que Renan equipara también a la moral y, a veces a doctrinas políticas tales como el socialismo— jamás es presentada como realmente autónoma; incluso en el interior del dominio que es el suyo, el de la fe, es batida en brecha por la ciencia —la cual, a consecuencia de ello, adquiere ciertos rasgos de la religión y de la moral, y se pone a producir los fines de la sociedad humana y a preconizar las vías que es preciso seguir para alcanzarlos, lo cual explica, quizá mejor de lo que lo hacía el propio Renan, por qué éste consagraba sus esfuerzos a lo que decía estimar tan poco: la religión, y sus inventores, los semitas. A Renan no le basta toda su vida para convencerse de que la ciencia vale más que la religión, sin darse cuenta de que su ciencia se ha convertido, a su vez, en religión. Por esta misma razón, se une a la gran corriente del cientificismo, tal como se podía observar en el pensamiento de Saint-Simon y Auguste Comte, autores hacia los cuales profesa menosprecio; esta doctrina consiste, en efecto, no sólo en negar la libertad humana y proclamar el reinado absoluto del determinismo (lo cual Renan hace, sin querer admitirlo), y en someter la ética a la ciencia (lo cual asume abiertamente), sino también en exigir una actitud religiosa respecto de los resultados científicos: la ciencia se transforma en Iglesia. El hecho de que la razón se convierta en objeto de la fe, es el resultado lógico de la filosofía cientificista y, al mismo tiempo, el paso que le hace volver la espalda a la ciencia en forma definitiva.

LAS VÍAS DEL RACIALISMO

RAZAS HISTÓRICAS

La modificación más importante que afecta a la noción de raza, a finales del siglo XIX, es la que la traspone del plano físico al cultural; esta modificación se produce bajo el impulso de autores como Renan, Taine y Le Bon. Se ha visto ya lo que ocurría con las razas "lingüísticas" de Renan; examinemos ahora el concepto de raza "histórica" común a Taine y Le Bon.

El lugar que ocupa Hippolyte Taine en la historia del racialismo es relativamente difícil de precisar: su influencia es muy grande, en tanto que los textos dedicados explícitamente a la cuestión de las razas se reducen a unas cuantas páginas. Además, hay una inquietante discordancia entre sus exposiciones programáticas y su práctica. Al igual que su contemporáneo Renan, Taine oscila, de hecho, entre dos interpretaciones de la palabra "raza", una física y la otra cultural, autorizando así a sus discípulos a encontrar en sus escritos argumentos en favor de tesis contradictorias.

En sus declaraciones de principio, Taine, como se ha visto, se adhiere a un determinismo integral (lo cual no ocurre igual en lo que respecta a su práctica). Los factores que gobiernan el comportamiento humano se hallan reducidos, en la exposición sistemática de la introducción a la *Histoire de la littérature anglaise*, a tres: la raza, el medio y el momento, esto es, lo que el hombre aporta por sí mismo, lo que le impone el ambiente exterior y, además, los resultados de la interacción de estas dos fuerzas. El "momento", de hecho no es producto de la época en que se vive, sino de la fase de una evolución interna, propia a cada grupo humano; o, para decirlo de otro modo, es la combinación de los dos factores anteriores, pero que, a su vez, se convierte en un factor determinante. "Con las fuerzas de dentro y de fuera está la obra que ya han hecho juntas y esta obra, en sí misma, contribuye a producir lo que sigue" (p. XXVII). Pero, ¿en qué consiste exactamente la aportación interior, a la que se denomina "raza", y cuáles son su naturaleza y extensión?

En la "Philosophie de l'art dans les Pays-Bas", Taine trata de distinguir rigurosamente entre raza y nación (o pueblo), pero lo hace

con ayuda de una metáfora que deja un cierto margen de libertad en cuanto a interpretación. "Os mostraré primero la semilla, escribe, es decir, la raza con sus cualidades fundamentales e indelebles, tal como persisten a través de todas las circunstancias y todos los climas; enseguida, la planta, esto es, el pueblo mismo, con sus cualidades originales, acrecentadas o limitadas, pero en todo caso aplicadas y transformadas por su medio y su historia" ("Philosophie de l'art. . .", p. 171). Pero, ¿qué es lo que dan exactamente estas imágenes vegetales, una vez transpuestas a la especie humana?

Cuando quiere ilustrar la acción de la raza, en la *Histoire de la littérature anglaise*, Taine recurre a un ejemplo que parece confirmar la distinción anterior. "Una raza como el antiguo pueblo ario, esparcida desde el Ganges hasta las Hébridas, establecida bajo todos los climas, escalonada a todos los grados de la civilización, transformada gracias a treinta siglos de revoluciones, manifiesta, sin embargo, en sus lenguas, en sus religiones, en sus literaturas y en sus filosofías, la comunidad de sangre y de espíritu que vinculan aún hoy a todos sus retoños" (p. XXIII). Se observará aquí que, aun cuando Taine habla de "sangre y de espíritu", su enumeración no contiene más que producciones espirituales: las lenguas y las literaturas, las religiones y las filosofías; el denominador común de actividades tan múltiples y diversas, ¿podría ser tan pobre? Sea como fuere, las raza se presenta como una entidad supranacional.

No obstante, en las mismas páginas se encuentran también afirmaciones que tienden a identificar raza y nación. Las razas, dice Taine, "varían según los pueblos" (p. XXII): ¿para qué, pues, usar dos términos en vez de uno solo? Los ejemplos que da a continuación de los "instintos reguladores y de las facultades implantadas en una raza" (p. XXVI) se refieren a la raza germánica, la raza helénica y la raza latina —o incluso a España, Inglaterra y Francia—, es decir, a naciones, y no a razas. Otra enumeración de las "causas fundamentales" que rigen el comportamiento humano, precisa: "Entiendo las nacionalidades, los climas y los temperamentos" (p. XLI); "nacionalidades" aparece, de nuevo, como sinónimo de "raza". En las mismas páginas, Taine afirma que quiere llevar a buen término la tarea que se había fijado Montesquieu: la descripción de la "psicología especial de cada formación especial" (p. XL), es decir, del espíritu de las naciones. Y es preciso decir que, en la práctica, las características físicas no ocupan más que un lugar muy débil en los análisis de Taine; así, sus razas, contrariamente a lo que implicaban sus propias distinciones, son naciones, entendidas en el sentido de "culturas".

Vuelve a presentarse la misma ambigüedad en la propia descripción de "raza". La raza es lo innato pero, este innato, ¿es modificable? ¿está radicalmente separado de lo adquirido? Por una parte, Taine deja entender que se trata de un elemento fijo. "Existe uno, el carácter y el espíritu propio de la raza, que se transmiten de generación en generación, que permanecen iguales a través de los cambios de la cultura, de las diversidades de la organización y la variedad de los productos" (*Essais*, prefacio a la segunda edición, pp. XVIII-XIX). Son "causas universales y permanentes, presentes a cada momento y en cada caso, en todos lados y siempre actuantes, indestructibles y, a la postre, infaliblemente dominantes" (*Histoire*, p. XVII). He ahí por lo que toca al lado inmutable.

Pero, al mismo tiempo, Taine afirma lo contrario. Las cuatro paginitas que, en la *Histoire de la littérature anglaise* describen la entidad "raza", curiosamente se dedican a investigar el *origen* de la raza, que no es otra cosa que una adaptación al medio; el adentro que debía oponerse al afuera, no es más que un afuera un poco más antiguo. "Desde el momento en que un animal vive, es preciso que se acomode a su medio; respira de otra manera, se renueva de otra forma y se estremece de otro modo, cuando el aire, los alimentos y la temperatura son otros. Un clima y una situación diferentes, determinan en él necesidades distintas y, por ende, un sistema de acciones y finalmente, uno de aptitudes e instintos diferentes" (p. XXIV). Ya no son la raza y el medio los que se oponen, sino la larga y la corta duración. "La raza ha emigrado, como lo hizo el antiguo pueblo ario, y el cambio de clima ha modificado en ella toda la economía de la inteligencia y toda la organización de la sociedad" (p. XXI). Taine recurre entonces a otra comparación, en la que ya no se mantiene la diferencia cualitativa entre la semilla y la planta: la raza es "una especie de lago y algo así como un depósito profundo donde las demás fuentes, durante un gran número de siglos, han venido a acumular sus propias aguas" (p. XXV). Ciertas aguas salen del lago, otras se vierten en él; pero no hay diferencia en cuanto a la naturaleza de todas ellas.

Cuando dirige su atención hacia el estudio del "medio", Taine enumera, entre los factores más poderosos que actúan sobre los hombres, al clima y los elementos geográficos, las circunstancias políticas y las condiciones sociales; tomadas en conjunto, estas "situaciones prolongadas", estas "circunstancias envolventes" producen "los instintos reguladores y las facultades implantadas en una raza, o, en pocas palabras, el sesgo de espíritu conforme al cual en la actualidad

piensa y actúa" (p. XXVI). Así, pues, ya no es la raza la que hace la historia, sino la historia la que hace a la raza (o el espíritu de la nación) y, modificando las instituciones o las formas de vida sociales, se puede transformar a la raza: las acciones de esta índole "son a las naciones, lo que la educación, la profesión, la condición y la residencia son a los individuos" (p. XXVII). La posibilidad de un proyecto educativo, que aquí se indica, es completamente opuesta al pensamiento racialista y permite medir toda la ambivalencia del pensamiento de Taine (por más que, propiamente hablando, no haya contradicción y que Taine, probablemente, esté consciente de la aparente falta de coherencia).

En sus libros (*Philosophie de l'art, Essais de critique*), Taine habla abundantemente del "espíritu de las naciones". Se emplea la palabra "raza" pero, con frecuencia, se tiene la impresión de que no se trata más que de un sinónimo, unas veces de nación, y otras de elemento esencial, de facultad dominante. De todas formas, a partir de Taine tal palabra va a proseguir su trayectoria, con renovado vigor.

En las transformaciones que sufre la doctrina racialista a manos de Renan y de Taine, e incluso de Le Bon, se puede ver la prefiguración de su evolución actual: el término de "raza", ya inútil en la época, se va a remplazar por el de "cultura", mucho más apropiado; la afirmación de la superioridad/inferioridad, residuo de un apego al cuadro universalista, va a ser descartada en favor de un elogio de la diferencia (una diferencia en sí misma no valorizada); en cambio, lo que permanecerá inmutable va a ser la rigidez del determinismo (cultural, y ya no físico) y la discontinuidad de la humanidad, dividida en culturas que no pueden ni deben jamás comunicarse eficazmente. La época del racialismo clásico parece haber caducado definitivamente, tras la condena general que ha golpeado a la política de la Alemania nazi hacia los judíos; así, pues, se la puede circunscribir con una precisión que no es la acostumbrada en la historia de las ideas: entre 1749 (Buffon) y 1945 (Hitler). El racialismo moderno, al que más valdrá llamar "culturalismo", encuentra su origen en los escritos de Renan, de Taine y de Le Bon; remplaza la raza física por la raza lingüística, histórica o psicológica. Comparte algunos de los rasgos de su predecesor, pero no todos, lo cual ha permitido abandonar el término comprometedor de "raza" (y, por ende, la primera "proposición" del racialismo clásico); no obstante, puede continuar desempeñando el papel que hasta hace poco desempeñaba el racialismo. En nuestros días, los comportamientos racistas evidentemente no han desaparecido, y ni siquiera han cambiado; pero el discurso que les sirve de

justificación ya no es el mismo: más que al racialismo, apela a la doctrina nacionalista, o culturalista, e incluso el "derecho a la diferencia".

EL RACIALISMO COMO CIENTIFICISMO

El racialismo, como se ha visto desde el principio de esta exposición, se extiende a la sombra de la ciencia, ya que toma de ésta el espíritu determinista, llevándolo hasta el extremo. El determinismo inexorable de la raza: he ahí el rasgo que comparten las teorías racialistas que en otros aspectos son diferentes, como las de Gobineau, Renan y Taine. El individuo es impotente frente a la raza, su destino está decidido por sus ancestros y los esfuerzos de los educadores son vanos. A partir de esta certidumbre "científica", el racialista deriva un conjunto de preceptos referentes a la vida práctica, ya que la moral debe someterse a la ciencia, a menos que ésta produzca una moralidad superior. Y, finalmente, estos preceptos serán reverenciados a la manera de los dogmas religiosos. Una vez más, este conjunto de ideas va a ser digerido y vulgarizado, para que lo pueda usar el gran público, en las *Lois psychologiques de l'evolution des peuples* del doctor Gustave Le Bon.

Le Bon no es menos determinista que Taine; pero modifica la jerarquía de las causas en que se basa este último. Para Taine, en efecto, lo innato (la raza) y lo adquirido (el medio) mantienen un cierto equilibrio e, incluso, como se ha visto, se interpenetran de manera inextricable. Le Bon, que en esto se acerca más a Gobineau, considera que la influencia del medio es totalmente superficial y que es la raza, o la herencia, la que lo decide todo (pero se ha visto también que, en ocasiones, Taine podía decir lo mismo). En consecuencia, en la argumentación de Le Bon hay dos vertientes: una crítica, o negativa, contra quienes sostienen la idea de una modificación posible de las mentalidades; y la otra positiva, en que se afirma la pertinencia de los factores hereditarios.

En particular, Le Bon no cree en la idea, tan extendida a partir de mediados del siglo XVIII, según la cual se puede actuar sobre las costumbres de un pueblo transformando sus instituciones. "Tocqueville y otros pensadores ilustres han creído encontrar en las instituciones de los pueblos la causa de su evolución. Yo estoy persuadido, por el contrario [. . .] de que las instituciones tienen una importancia extremadamente débil sobre la evolución de las civilizaciones"

(p. 4). He ahí una opinión que Le Bon considera científicamente establecida. "Creo que únicamente en el obtuso cerebelo de las muchedumbres y en el estrecho pensamiento de algunos fanáticos, puede aún persistir la idea de que los cambios sociales importantes se hacen a base de decretos" (p. 71). Lo que aún se podía excusar en la época de Helvecio (¿y de Tocqueville?), ya no es perdonable en su época: ha llegado la hora de rendirse ante la evidencia de los hechos. Helvecio declaraba perentoriamente: "Examinando qué es lo que pueden sobre nosotros la naturaleza y la educación, me he dado cuenta de que la educación es la que nos hace lo que somos" (*De l'esprit*, III, 30, t. II, pp. 275-276). Le Bon pone en tela de juicio, violentamente, el proyecto educativo, "una de las ilusiones más funestas que jamás hayan ideado los teóricos de la razón pura" (*Lois*, pp. 32-33), pero lo hace, es preciso señalarlo, apoyándose en un determinismo que le llega, precisamente, del materialismo filosófico del siglo XVIII y, por ende, también de Helvecio, quien no era menos determinista que el propio Le Bon, pero creía en la fuerza de lo adquirido, más que en la de lo innato.

Sobre todo, la educación es imposible a partir del momento en que se cruzan las fronteras de un país. Lo único que los europeos les pueden dar a los otros, decía Taine, es un barniz de civilización; Le Bon retoma la misma metáfora: "Fácilmente se puede hacer un bachiller o un abogado, de un negro o de un japonés; pero con ello no se les da más que un simple barniz, completamente superficial, que ninguna acción ejerce sobre su constitución mental. [. . .] Ese negro o ese japonés acumulará todos los diplomas posibles sin llegar jamás al nivel de un europeo común" (*Lois*, p. 33). Y es que la educación no ejerce influencia sobre las formas del pensamiento ni sobre el carácter. "Es posible vestir a la europea a un ejército de negros, y enseñarles a manejar fusiles y cañones; no por ello se habrá modificado su inferioridad mental y todo lo que se desprende de dicha inferioridad" (p. 67). ¿Acaso es todavía de civilización, de lo que se trata aquí? Sí, si creemos a Le Bon, quien prosigue: "El barniz de civilización europea que recubre actualmente al Japón, no corresponde en absoluto al estado mental de la raza. Es una miserable costumbre de empréstito, que bien pronto desgarrarán violentas revoluciones" (*ibid.*). Las profecías de Le Bon no parecen haberse realizado todavía.

No sólo la educación europea no produce efectos positivos sobre los pueblos no europeos, sino que, además, ella los corrompe, ya que destruye lo antiguo sin colocar nada en su lugar; según la expresión más tardía de los defensores del colonialismo, dicha educación deja

a estos pueblos niños "en la mitad del vado". "Si, por medio de la educación, se trata de evitarle [al pueblo primitivo] estas etapas, lo único que se hace es desorganizar su moral y su inteligencia y, finalmente, devolverlo a un nivel inferior a aquel al que había llegado por sí mismo" (p. 65).

Le Bon pretende sustituir por otro, que comparte con Gobineau, este concepto erróneo de la historia y de la acción social; es la raza la que lo decide todo. Sólo que toma su idea de raza de Renan y de Taine: se trata de tradiciones culturales, más que de sangre. Ésta es la tesis principal de la obra de Le Bon, incansablemente repetida, pero, debemos agregar, jamás apoyada. "Nos será fácil demostrarla mediante algunos ejemplos", dice Le Bon (p. 100): pero los ejemplos, evidentemente, jamás han demostrado nada; a lo sumo, sirven para ilustrar y para seducir. ¿Qué valor tiene la anécdota de Taine sobre el pequeño filipino que regresa al "salvajismo"? ¿Es cierta? ¿Es representativa? ¿Cuáles son las circunstancias exactas? No lo sabemos, ni lo podemos saber, y el autor sabe que jamás las podremos conocer. Los enunciados de Le Bon no son irrefutables más que cuando se reducen a tautologías vacías de sentido:"Es de la constitución mental de las razas de donde se deriva su concepción del mundo y de la vida" (p. 31). Pero ¿adónde nos conduce esta reiteración de la "constitución mental" mediante la "concepción del mundo"?

Cuando se afirman de manera tan fuerte las determinaciones colectivas (el individuo no es más que el representante de su raza), no se deja ningún lugar a la libertad individual; pero ante tal consecuencia Le Bon no da marcha atrás, en absoluto. El hombre "ha visto que aquello que llamaba libertad, no era más que la ignorancia de las causas que lo sojuzgan y que, dentro del engranaje de las necesidades que los impulsan, la condición natural de todos los seres es la de ser sojuzgados" (p. 162). No se podría hablar más claro. La raza, esto es, todos los que nos han precedido en nuestro linaje, es la que decide por nosotros: "Infinitamente más numerosos que los vivos, los muertos son también infinitamente más poderosos que aquéllos" (p. 13). Ya que los muertos actúan a través de nuestro inconsciente colectivo (racial), y el inconsciente es el que rige al hombre: he ahí por qué Freud va a tener para Le Bon hermosos elogios.

Una vez más, la ciencia (de Le Bon) convierte en superflua a la ética. Aquélla ha puesto en evidencia, según piensa, a la "roca inquebrantable de las desigualdades naturales" (p. 6), ha "demostrado la vanidad de las teorías igualitarias" (p. 2). A partir de entonces hay que fundamentar en ello nuestro comportamiento; el "estudio pro-

fundizado" de "la constitución psicológica de los pueblos" debería pasar a ser "la base de la política y de la educación" (p. 105). Toda actitud distinta acabaría por someterse de nuevo a la religión: los "inmortales principios" del ochenta y nueve, no son más que "las últimas divinidades de hoy día" (p. 2).

CIENTIFICISMO Y TOTALITARISMO

La lectura que nosotros hacemos hoy del racialismo, está inevitablemente orientada por el conocimiento que tenemos de su destino histórico (desde el caso Dreyfus hasta el *apartheid*) y, más particularmente, por su influencia sobre la doctrina nazi, que condujo al exterminio de varios millones de seres humanos, uno de los mayores crímenes raciales en la historia de la humanidad. El autor de *Mein Kampf* profesaba, en efecto, doctrinas que no diferían sensiblemente de las de nuestros racialistas del siglo XIX las que, por lo demás, se sabe, había leído. También para Hitler la naturaleza es omnipresente y es preciso aceptar someterse a sus leyes; ahora bien, éstas nos enseñan que la vida es combate y guerra, y que sólo sobreviven los más aptos, es decir, los más fuertes: piensa, igual que Gobineau, que la civilización se identifica con la superioridad militar. Esta fuerza proviene, a su vez, de la raza: ahí está toda la historia para demostrarlo, para bien o para mal, afirma Hitler en coincidencia con Le Bon, al tiempo que entiende el concepto de raza en el sentido en el que lo entiende Gobineau, es decir, como asunto de sangre y no de cultura. Y es que las razas están dotadas de fuerzas desiguales: en la cima se encuentran los arios, y en la parte inferior los negros y los judíos. Si bien esta degradación de los semitas es nueva en relación con las teorías que hemos conocido hasta ahora, el retrato de los semitas que hace Hitler no deja de deberle mucho a Renan. Son estas bases "científicas" aquellas sobre las que Hitler decide fundar una política: impedir los cruzamientos, como lo querían también Le Bon y Barrès, purificar la raza mediante una selección rigurosa y la eliminación de los individuos menos perfectos (el proyecto de la eugenesia se ha visto ya despuntar con Renan). Así, de manera característica, Hitler combina la fe en las leyes ineluctables de la naturaleza y, en consecuencia, un cierto fatalismo, con el activismo más intenso, puesto que el Estado, el partido, el jefe, deben luchar sin tregua para alcanzar ese ideal.

Cuando proyectamos así historia reciente sobre historia más antigua, a la vez tenemos razón y nos equivocamos: tenemos razón, porque no se pueden ignorar las consecuencias prácticas de una ideología (y aun cuando se pudieran tener dudas en cuanto al papel que ésta ha desempeñado exactamente, de lo que no se podría dudar es de que éste ha sido extremadamente importante); nos equivocamos, porque ni Buffon o Gobineau, ni Renan o Taine, pensaron nunca, realmente, en el exterminio de las razas inferiores en cámaras de gas. Empero, la forma de abordar el problema sigue siendo legítima: la cuestión no es tanto *explicar* los horrores del nazismo mediante las ideas de Hitler, y estas últimas mediante las teorías racialistas de la época anterior, como *evaluar* estas teorías bajo la luz de la ideología nazi, de la cual, por lo demás, se conoce el equivalente en actos. Sin querer imputar a los autores del siglo XIX aquello que iba a ocurrir en el XX, es preciso dejar constancia de que las implicaciones nefastas de estas doctrinas no están, tampoco, enteramente ausentes del espíritu de los racialistas franceses. La prueba de ello se encontrará, una vez más, en Renan, quien dedicó a este tema alrededor de veinte páginas contundentes, que constituyen su tercer *Dialogue philosophique*.

Este diálogo, cuyo principal orador se denomina Théoctiste, se refiere a la naturaleza del ideal al cual se debería aspirar, a lo que podría ser la perfección del universo. El universo, que no la humanidad: este primer punto es importante, y Théoctiste explícitamente lo subraya: se trata de "asignar al universo, en pocas palabras, un objetivo superior a la humanidad" (t. I, p. 602). En otros términos, no habrá que interrogarse sobre aquello que hace a los seres humanos más felices, o sobre lo que más les conviene, sino que, como más tarde va a ocurrir con Lévi-Strauss, se tratará de penetrar designios suprahumanos, o transhumanos, con el fin de procurar conformarse luego con ellos. Tal manera de plantear el problema descarta, de entrada, la respuesta que en ese entonces era la más corriente en cuanto a la naturaleza de este ideal, respuesta que se puede vincular con la corriente filosófica e ideológica del individualismo; y, en efecto, es poco razonable pensar que el universo entero tiene como finalidad contribuir al pequeño bienestar de un individuo. "El principio de que la sociedad no existe más que para el bienestar y la libertad de los individuos que la componen, no parece estar conforme con los planes de la naturaleza, planes en los que únicamente la especie es tomada en consideración, y en los que el individuo parece ser sacrificado" (p. 608). En consecuencia, para empezar, es preciso deshacernos de "nuestro individualismo superficial" (p. 623). Théoctiste le da a

este gesto dos tipos de justificación. La primera es que la subordinación del pequeño al grande, de lo individual a lo general, está en la medida de las cosas: basta con que uno mire a su alrededor para comprobarlo. "La nación, la Iglesia, la ciudad, existen más que el individuo, puesto que el individuo se sacrifica por estas entidades, que un realismo grosero considera como puras abstracciones" (p. 604). La segunda se refiere ya no al hecho, sino al derecho: una sumisión de esa índole no es solamente omnipresente, sino justa. "El sacrificio de un ser viviente a un fin deseado por la naturaleza, es legítimo" (p. 623), y la razón de ello está en que un bien general justifica un mal particular.

La nación, la ciudad, o incluso el Estado y la monarquía, tal como existen en la actualidad, son efectivamente entidades transindividuales a las cuales se pliegan, o se deben plegar, las voluntades particulares. Pero se trata, en esos casos, de un estado de cosas muy imperfecto; el ideal exige que vayamos mucho más lejos por el mismo camino. Para alcanzarlo, hay un medio que se impone y que Théoctiste presenta, a fin de cuentas, no como medio, sino como parte integrante del fin mismo, a saber, el reinado de los mejores. No todos pueden llegar a ser perfectos al mismo tiempo; en consecuencia, es preciso que aquellos que ya lo son, sean favorecidos, y que dirijan a los otros. "Lo esencial es que la gran cultura se establezca y se convierta en dueña del mundo, haciendo sentir su influencia benefactora a las partes menos cultas" (p. 607). "La masa trabaja, y algunos realizan para ella las grandes funciones de la vida; he ahí lo que es la humanidad" (p. 624). Así, pues, pasando de la perspectiva cósmica a la de los hombres, se puede traducir "la perfección del universo" como "el reinado de los mejores". "El fin que persigue el mundo, lejos de ser el aplanamiento de las lumbreras, debe ser, por el contrario, la creación de dioses, de seres superiores, a los que el resto de los seres conscientes, contentos de servirlos, adorarán y servirán" (p. 609). "En suma, el fin de la humanidad es producir grandes hombres" (p. 610).

Una vez planteada esta equivalencia, Théoctiste se pregunta —de hecho, con un poco de hipocresía— cuál sería la forma de gobierno que permitiría llevarla a cabo; y ve tres posibilidades: el reinado de uno, es decir, la monarquía; el reinado de algunos, o sea, la oligarquía; y el reinado de todos, esto es, la democracia. La solución monárquica se sitúa un poco aparte, y no se relaciona directamente con la materia que nos ocupa; la oposición crucial está entre oligarquía y democracia. Ahora bien, la cuestión de su rivalidad, de hecho, ya se ha resuelto de antemano porque solamente una de ellas, y no la

otra, se ajusta al ideal elitista de la humanidad; sin embargo, no deja de ser interesante subrayar las críticas que Théoctiste endereza contra la democracia, y las consecuencias que se prevén para una oligarquía.

De hecho, la crítica a la solución democrática es de carácter doble. Por un lado, el ideal de la democracia —la igualdad— es incompatible con el fin que se busca, a saber, el reinado de los mejores; en consecuencia, hay disparidad entre función y forma. Empero, al lado de este argumento de derecho viene de nuevo un argumento de hecho: por más esfuerzos que se hagan, jamás se alcanzará el fin; la democracia es la impotencia. "Casi no concebimos que haya una gran cultura que reine sobre una parte de la humanidad, sin otra parte que sirva a, y participe en ello, subordinadamente" (p. 607). "Un sabio es producto de la abnegación, de la seriedad, de los sacrificios de dos o tres generaciones; representa una inmensa economía de vida y de fuerza. [. . .] Es preciso que haya tierra fértil en que germine" (pp. 609-610). Hay que escoger entre alcanzar las cúspides, o repartir las penurias entre todos; es ilusorio pensar que el conjunto de los seres humanos pueda llegar a la perfección. "Si la ignorancia de las masas es una condición necesaria para ello, tanto peor" (p. 610). "La razón, la ciencia, son productos de la humanidad, pero querer la razón directamente para el pueblo y por el pueblo, es una quimera" (p. 608). De hecho, la solución democrática está en desventaja desde el inicio, puesto que Théoctiste escoge colocarse, no en la óptica del humanismo y el individualismo, de los cuales la democracia es la expresión política, sino en la de una especie de naturalismo.

Evidentemente, es la oligarquía la que se presenta como la forma más apropiada para la marcha hacia el ideal. El reinado de los mejores significa, para Théoctiste, el reinado de los sabios. "La élite de los seres inteligentes, dueña de los más importantes secretos de la realidad, dominaría el mundo gracias a los poderosos medios de acción que estarían en su poder, y haría que en él reinara lo más de razón que fuese posible" (p. 611). Es a partir de este momento cuando el reinado de una élite sobre el resto de la población queda realmente justificado. "Entonces, la idea de un poder espiritual, es decir, de aquel cuya base fuera la superioridad intelectual, sería una realidad" (p. 612). Es por esta razón que los esfuerzos de todos deben contribuir a la producción de esos seres. Así, pues, la ciencia queda políticamente marcada, y queda al servicio de los "tiranos positivistas" (p. 614), y se opone al reinado del sufragio universal. "La gran obra se realizará mediante la ciencia, no a través de la democracia"

(p. 610). Es preciso que la ciencia se convierta en dueña del mundo, ya que los sabios encarnan el principio superior de la humanidad, a saber, la razón.

Théoctiste, y Renan, por su conducto, sueñan en la conjunción final del saber y del poder. "La verdad será un día la fuerza" (p. 615). Esto no solamente significa, como se ha visto, que el poder va a pertenecer a los sabios, sino también que la ciencia producirá el poder que le permita reinar en todas partes. "La teoría se verificará a través de sus aplicaciones. Una teoría de la que saldrán máquinas terribles, que todo lo domen y lo subyuguen, demostrará su verdad de manera irrecusable" (*ibid.*). No solamente la verdad da la fuerza, sino que incluso la fuerza demuestra la verdad: quien ha ganado no puede estar equivocado. También en esto la oligarquía es preferible a la democracia: los medios de los que dispone la democracia para transformar el mundo, a saber, la discusión y la persuasión, resultan ser poco eficaces; se avanza mucho más aprisa si se puede proceder "por acto de fe" (p. 609): se observará que aquí, al igual que en otras partes del pensamiento de Renan, la ciencia renuncia a uno de sus principios, para aproximarse a la religión.

¿Cuáles son, concretamente, los medios a través de los cuales la élite de los sabios va a imponer su dictadura, primero sobre sus conciudadanos y después sobre el resto del mundo? Podrán distinguirse tres, como los principales. El primero es el terror. Las religiones antiguas quisieron imponerles miedo a los hombres crédulos, amenazándolos con las llamas del infierno; pero una vez libres de su superstición, los hombres ya no experimentan temor. El gobierno de la ciencia puede hacerlo mejor: "Una autoridad podría algún día tener a su disposición el infierno, no un infierno quimérico, de cuya existencia no se tienen pruebas, sino un infierno real" (p. 613). La existencia de un lugar de esta índole —de una tal cárcel, de un tal campo— traería verdadero pavor a los corazones. "El ser que estuviera en posesión de la ciencia pondría un terror ilimitado al servicio de la verdad" (p. 615). He ahí, efectivamente, un medio poderoso, y con él "la idea misma de revuelta desaparecería" (*ibid.*). Sin embargo, si a pesar de ello se encontraran individuos que se negaran a someterse, éstos serían pura y simplemente eliminados: "Quienquiera que se resistiese, es decir, que no reconociera el reinado de la ciencia, lo expiaría sobre el campo. [. . .] Toda ingratitud hacia su fuerza [la de la razón] será castigada con la muerte inmediata" (pp. 615-616). Para la ejecución de estas tareas, el gobierno científico tendría a su disposición un cuerpo especial (genízaros, miembros de la

Checa, de las SS), "máquinas obedientes, desprovistas de repugnancias morales y dispuestas a todas las ferocidades" (p. 614).

El segundo medio de acción sobre la sociedad es la eugenesia, o mejoramiento de la especie (Théoctiste se une a Renan en esta materia). "Una aplicación importante de los descubrimientos de la fisiología y del principio de selección, podría llevar a la creación de una raza superior que tuviera derecho de gobernar, no solamente en virtud de su ciencia, sino en la de la superioridad misma de su sangre, de su cerebro y de sus nervios" (p. 616). Fuerza y ciencia se prestan mutuamente servicio: la ciencia da la fuerza, pero también les otorga a quienes la mantienen, mediante un regreso sobre sí misma, una ventaja aún más sobre los demás; por ello mismo, el reinado de aquéllos queda bien garantizado. En lugar de la aristocracia actual, cuya superioridad es puramente ficticia, vendrá la verdadera nobleza de los seres producidos por la ciencia, que serán tan diferentes de los demás habitantes de la tierra, como el hombre lo es de los animales, imitando en esto a la botánica y a la zoología. La biología humana contribuirá a la fabricación de una especie más perfeccionada, eliminando todos los especímenes defectuosos y favoreciendo el desarrollo de los aspectos esenciales del organismo. "Es posible que el medio para concentrar toda la fuerza nerviosa del cerebro, para transformarla toda en cerebro, si así se puede decir, atrofiando el otro polo, un día sea descubierto" (p. 617); una tal transformación sería puesta, de inmediato, al servicio de los "tiranos positivistas".

Y, finalmente, el tercer gran medio es el arma suprema. Para que el reino de la verdad quede garantizado, es preciso que ésta disponga de medios técnicos adecuados. "Un poder espiritual no será realmente fuerte, más que cuando esté armado, cuando tenga a la mano una fuerza material que no pertenezca más que a él" (p. 612). Ahora bien, la creación de un arma que asegure el dominio está al alcance de la ciencia; el día en que ésta la produzca, el mundo entero tendrá que someterse al país que la tenga. "Mediante la aplicación, cada vez más generalizada, de la ciencia al armamentismo será posible un dominio universal, y este dominio quedará garantizado, en manos de quienes dispongan de este armamento" (p. 611). "En efecto, el día en que algunos privilegiados de la razón posean el medio para destruir el planeta, se habrá obtenido su soberanía; estos privilegiados reinarán gracias al terror absoluto, puesto que tendrán en sus manos la existencia de todos" (p. 615). Entonces, todos los que pongan en tela de juicio el derecho de la ciencia a reinar serán amenazados con su desaparición inmediata.

La realización de este sueño, versión moderna y macabra de *La República* de Platón, no ocurrirá, por supuesto, mañana, admite Théoctiste. Pero ya desde ahora se puede analizar el mundo en función de su porvenir probable o deseable, y descubrir aquellos elementos que permitirán precisar las realizaciones futuras. Es así como Théoctiste imagina, por razones semejantes a las que Tocqueville le daba a Gobineau, que el reinado científico se establecerá primeramente en Alemania. "El gobierno del mundo mediante la razón, si debe tener lugar, parece más apropiado para el genio de Alemania, que muestra poca preocupación por la igualdad e, incluso, por la dignidad de los individuos, y que tiene por finalidad, ante todo, la de aumentar las fuerzas intelectuales de la especie" (p. 619).

Encuentra la gran justificación de este proyecto en que, como se ha visto, va de acuerdo con la naturaleza. "La naturaleza, en todos sus aspectos, tiene por cuidado único obtener un resultado superior, mediante el sacrificio de individualidades inferiores" (p. 623). La naturaleza no se preocupa por las víctimas: "La naturaleza no se detiene ante tales preocupaciones; sacrifica a especies enteras, para que otras encuentren las condiciones esenciales de su vida" (p. 610), en consecuencia, ella misma es oligárquica y antidemocrática. Ahora bien, todo aquello que sirve a los designios de la naturaleza es legítimo, y no hay lugar para pronunciar al respecto condenas morales. De todas maneras, si una cosa es, ello demuestra que debe ser, y el "deseo de existir" prima sobre "nuestra conveniencia" y "nuestras leyes" (p. 605). Son los sabios, no hace falta decirlo, quienes descubren las leyes de la naturaleza, no obstante, no vacilan en descartarlas cuando juzgan que las realizaciones de la naturaleza son demasiado tímidas. "Es la ciencia la que debe encargarse de la obra, tomándola en el punto donde la ha dejado la naturaleza" (p. 617). Ciertas plantas, ciertos animales no existirían sin la intervención voluntaria de los hombres (de los sabios) y, sin embargo, son los más útiles de todos. La raza de hombres superiores que habrá de producir la ciencia, no está en la naturaleza, incluso es un "ser contra natura" (*ibid.*); ¡pero no por ello deja de justificarse mediante principios extraídos de la "naturaleza"!

Es preciso preguntarse ahora, en qué medida el "sueño" de Théoctiste es una utopía o una "distopía" (una utopía negativa); o bien, desde otro punto de vista, en qué medida Renan toma por su cuenta el ideal que se formula al respecto. En el prefacio a los *Dialogues*, toma sus distancias —pero solamente en el sentido de que no desea endosar personalmente una idea cualquiera desarrollada en su obra; pero igualmente se niega a condenarla. "Cada uno de estos personajes re-

presenta [. . .] los lados sucesivos de un pensamiento libre; ninguno de ellos es un seudónimo que yo haya escogido" (p. 552). En el interior mismo de los *Dialogues*, presenta la postura de Théoctiste como una exageración —pero perfectamente coherente— de lo que todo el mundo cree; es por ello por lo que "a veces, escapan de ahí rayos de luz" (p. 601); tras haberlo oído, otro protagonista lo compara con Colón, que entrevé América en una época en la que se ignoraba aún su existencia; del acercamiento de los sueños, dice aquél mismo, brotará un día la verdad. El texto de Renan es comparable, en este sentido, al del *Dialogue de Machiavel et Montesquieu aux enfers*, de P. Joly. Pero el comentario más esclarecedor sobre la actitud de Renan respecto a estas ideas, se encuentra en otro de sus escritos, no dialogado y estrictamente contemporáneo de los *Dialogues*: se trata de "La reforma intelectual y moral de Francia". La senda indicada por Théoctiste, es más o menos la que sigue, según la apreciación de Renan, la Alemania contemporánea (y de ahí la localización del sueño); Renan se pregunta si dicha senda le conviene a Francia, y llega a una conclusión negativa: dado el carácter de los habitantes del país y las vicisitudes de su historia, la vía francesa debería ser una fórmula de transacción entre este ideal y la realidad histórica, es decir, en este caso, la democracia. Es preciso resignarse a mantener el sufragio universal, pero se lo podría convertir en indirecto; cierto que hay que renunciar a las guerras en Europa, pero las guerras coloniales hacen un bien; se debe garantizar la instrucción, pero no se la debe confiar al Estado, etc. Esta postura Renan ya la había sostenido antes de la guerra, en "La monarquía constitucional en Francia", y hasta el final de sus días, va a profesar las mismas opciones políticas: lo único que lo separa de su amigo Berthelot, dirá en sus *Souvenirs*, es que, antes que la democracia, él prefiere el reinado de un tirano instruido.

Se debe admitir que Renan, en estas cuantas páginas, logra evocar un buen número de problemas que han pasado a ser familiares para el lector del siglo XX: los estados totalitarios, el terror policiaco, los armamentos nucleares, la política eugenésica de los nazis. No hemos llegado (¿aún?) a la fabricación química de seres superiores (esta materia les queda reservada a las obras de ciencia ficción); pero, de manera quizá más insidiosa, empezamos a aceptar la idea de la legitimidad de las manipulaciones genéticas y de otras técnicas de intervención en los procesos de reproducción humana. No estamos lejos de querer eliminar los embriones imperfectos, o de escoger el sexo e, incluso, el tipo de inteligencia, de nuestros hijos. En una época en que la ciencia se ha convertido en la encarnación de la más alta autori-

dad, los ensueños de Théoctiste han pasado a ser problemas muy reales: si la ciencia y la técnica se desarrollan sin trabas del exterior, guiadas únicamente por el empeño de su propio avance y no por el del bien de la humanidad, o —aún peor—, si son puestas al servicio de ambiciones políticas y personales que ponen en peligro a una parte de la humanidad, entonces las consecuencias que preveía Renan nada tienen de inverosímiles e, incluso, si él las expone con serenidad, tenemos razones para temerlas.

¿Es definitivamente a la ciencia a la que hay que hacer responsable de estas desventuras futuras o presentes? El razonamiento de Théoctiste descansa sobre una doble suposición: que la ciencia, en sí, es infalible; y que quienes la representan, los sabios-reyes, los tiranos positivistas, son seres desinteresados, que únicamente se preocupan por la persecución de su ideal, el universo armonioso. Ésta es la razón por la cual advierte a sus interlocutores: "El orden de ideas en el que me desenvuelvo en estos momentos, no se relaciona más que de manera imperfecta con el planeta Tierra" (p. 616), y precisa: "Está claro que el reinado absoluto de una parte de la humanidad sobre la otra es odioso si se supone que la parte reinante no es movida más que por el egoísmo personal o de clase" (p. 614); pero se contenta con afirmar que no es tal su hipótesis.

Estos dos peligros, de hecho, son mucho más reales de lo que Théoctiste e incluso Renan desean decir. La raciología del propio Renan que, le parece, lo lleva a hechos indudables, ha demostrado ser de lo más frágil: desde el punto de vista de la ciencia de nuestros días se la puede colocar junto a la astrología y la alquimia; nos informa sobre su sujeto, el sabio, mucho más que sobre su objeto, las poblaciones. No solamente la ciencia no es siempre perfecta; dan deseos de decir que no lo es nunca: está en la naturaleza misma del conocimiento científico, el que ninguno de sus resultados deba ser tenido por definitivo. En cuanto a los seres individuales que encarnan la política supuestamente científica se sabe que tienen ciertas dificultades para quedar por encima de toda sospecha: los burócratas de los países totalitarios, que se supone que son los que conducen esta política, piensan mucho más en sus ventajas personales que en el bien de la humanidad o, incluso, en el de su patria.

Pero aun suponiendo con Théoctiste que estos dos obstáculos se han superado —es decir, razonando en el terreno de lo abstracto—, la responsabilidad de la ciencia no parece claramente establecida. El "mal", para nacer, no tuvo que esperar a la ciencia: lo que es propio del siglo XX, no es el surgimiento del mal, sino el hecho de que éste

se pueda servir de las técnicas científicas, desde los hornos crematorios —que tan eficaces resultaron—, hasta las bombas atómicas, pasando por la organización del Estado bajo los principios del materialismo histórico. En otras palabras, no es la ciencia la que tiene la culpa, sino el uso que se hace de ella, y que termina por significarle una desviación total. No es la ciencia, sino el cientificismo el que, al no dejar ningún lugar al ejercicio de la voluntad y a la libertad, pretende someter la política y la ética a la ciencia; con ello, como se ha visto con Renan, los enunciados científicos adquieren el estatuto de enunciados de fe, es decir, lo contrario de lo que se supone que eran. No es cierto que en los estados totalitarios sea la ciencia la que dicte la política y la ética (creer esto equivale a dejarse engañar por los argumentos de la propaganda): hay todavía una política y una ética que someten a la ciencia, pero el camuflaje científico les permite perseguir fines que, de otra manera, serían juzgados como contrarios al bien de la humanidad.

Si todavía hubiera dudas al respecto, bastaría con observar el destino de la vida científica en los países totalitarios: está sometida a los ukases de la ideología y a los argumentos de autoridad; baste pensar en el tristemente célebre "caso Lisenko". Para que progrese, a la ciencia ha de liberársela de toda traba (por más que en un segundo momento sea preciso juzgar sus resultados desde un punto de vista ético); la ciencia no obtiene el consenso, más que mediante argumentos racionales y gracias al diálogo. Ahora bien, en la sociedad totalitaria no se discute con los "que piensan de otra forma", sino que se les priva de su trabajo, se los encierra en el asilo, se les echa en prisión o en un campo; en el mejor de los casos se los manda al exilio. Los mismos enunciados de forma científica son considerados artículos de fe; empero, es ilegítimo calificar de ciencia a lo que no es más que un nuevo dogma, y hacer que la ciencia sea la responsable del advenimiento del totalitarismo. ¿Acaso la prueba final de ello no está en el hecho de que Stalin y Hitler, que se encontraron a la cabeza de esos estados pretendidamente sometidos a las exigencias de la razón y de la ciencia, eran seres que funcionaban en el límite de la enfermedad mental?

El cientificismo no es la ciencia. Y, habría que agregar, el cientificismo no es el humanismo. Por más que sea cierto que humanismo y cientificismo coexisten en ciertos filósofos de las Luces, es preciso ser muy miope, o tener una perfecta mala fe, para pensar que esas dos doctrinas se confunden. Renan, por otra parte, lo que ha visto muy claro, ya que da comienzo al sueño de Théoctiste mediante un

rechazo del ideal humanitario, en vez del cual coloca el proyecto de perfeccionar el universo, de seguir los designios de la naturaleza. No distinguir entre los dos, equivale a considerar inexistentes los debates entre Rousseau y Diderot, entre Tocqueville y Gobineau, y muchos otros del mismo género. Es el cientificismo, y no el humanismo, el que ha contribuido a echar las bases ideológicas del totalitarismo; son, como se ha visto, las teorías racialistas —las de Gobineau, de Renan, de Le Bon y de otros—, las que han preparado el delirio antisemita de Hitler y han condicionado a las poblaciones europeas para aceptarlo; son los principios cientificistas los que han justificado una política inhumana. Aun cuando el determinismo que profesan estas teorías deja de lado a nuestra naturaleza biológica y se limita únicamente a las formas de sociedad, no es menos peligroso, como lo ha demostrado la existencia de un totalitarismo fundado en las leyes de la historia (el stalinismo y sus avatares): por más que se sostenga que las diferencias entre los seres son de orden social y no físico, no por ello se extermina con menos determinación. La relación entre el cientificismo y el totalitarismo no se limita a esta justificación de los actos mediante necesidades pretendidamente científicas (biológicas o históricas): es preciso ya practicar el cientificismo, por más que sea "a lo salvaje", para creer en la transparencia perfecta de la sociedad, y, por ende, en la posibilidad de transformarla, en función de su ideal, por medio de una revolución. El utopismo (ciertas variantes del cual han engendrado los sistemas totalitarios) presupone, a su vez, que se comparta el punto de vista cientificista.

Y sin embargo, el cientificismo no conduce necesariamente al totalitarismo; pero este hecho lo hace más peligroso, no menos. Lo cierto es que también en los estados democráticos, tras el desmoronamiento del poder espiritual de la Iglesia, es la ciencia la que tiende a ocupar el lugar de aquélla: los sueños de Comte y de Renan, decididamente, se han convertido en realidad. Las decisiones que toman los gobiernos y las asambleas no pueden encontrar, al parecer, mejor justificación que la proveniente de las normas del "progreso científico" o de la "eficacia tecnológica". Todavía no vivimos en un mundo que esté administrado a la manera de un laboratorio, pero la tentación de hacerlo así no anda lejos. Si queremos escapar a ello, es indispensable que combatamos no sólo las formas más llamativas del cientificismo, tales como se las observa en funcionamiento en los regímenes totalitaristas, sino también sus formas insidiosas, que impregnan la vida democrática. Y este combate implica que la ética vuelva a ocupar el lugar que le ha usurpado la ideología cientificista.

TERCERA PARTE

NACIONES

LA NACIÓN Y EL NACIONALISMO

DISTINCIONES Y DEFINICIONES

Si dejamos ahora de lado a las razas, o agrupamientos fundamentados en la proximidad física, y regresamos al problema de los juicios universales y relativos, podemos recordar el hecho banal de que los seres humanos no existen únicamente en tanto que individuos sino que pertenecen también a grupos *sociales* de talla variable. Hay dos especies de grupo que se manifiestan como más importantes que las demás, desde nuestra perspectiva: las entidades étnicas y las entidades políticas. Todos nosotros pertenecemos, por una parte, a comunidades que practican la misma lengua, habitan el mismo territorio, poseen una cierta memoria común, tienen las mismas costumbres (es en este sentido que los antropólogos emplean la palabra "cultura", haciéndola así un sinónimo de "etnia") y, por otra parte, a comunidades que nos aseguran derechos y nos imponen deberes, en las cuales somos ciudadanos, y que pueden entrar en conflicto armado con otras. Por un lado están las culturas y, por el otro, los estados.

Por lo que toca a la nación, ésta es una entidad *a la vez*, política y cultural. En tanto que las entidades culturales y políticas siempre han existido, las naciones son una innovación, introducida en Europa en la época moderna. Por una vez —una vez no hace costumbre— Antonin Artaud ha distinguido claramente entre dos especies de nacionalismo, fundadas en estos dos aspectos de la nación, al tiempo que expresa un juicio de preferencia hacia una de ellas. "Hay el nacionalismo cultural, que afirma la calidad específica de una nación y de sus obras, y que las distingue; y hay el nacionalismo que se puede denominar cívico y que, en su forma egoísta, se resuelve en chauvinismo y se traduce en luchas aduaneras y guerras económicas, cuando no en guerra total" (*Messages révolutionnaires*, p. 106). Los nacionalismos que se fundan sobre cada uno de estos aspectos de la nación son no solamente distintos sino, cuando menos en algunos respectos, opuestos. El nacionalismo cultural, es decir, el apego a la propia cultura, es una vía que conduce hacia lo universal al profundizar la especificidad de lo particular dentro del cual se vive. El nacionalismo cívico, tal como lo evoca Artaud, es una elección preferencial

del país de uno contra los demás países; una elección y, en consecuencia, un acto antiuniversalista.

Montesquieu, para evocarlo brevemente antes de que regresemos a examinarlo detalladamente, ha tratado de interpretar a la nación en tanto que entidad cultural. En la inmensa construcción de *L'esprit des lois*, lo que él denomina "espíritu general" de una nación desempeña un papel esencial (su análisis ocupa, aproximadamente, la mitad de la obra). Este espíritu es la resultante de toda una serie de factores: las formas de gobierno, las tradiciones, las costumbres, las condiciones geográficas, y así sucesivamente. ¿En qué sentido este espíritu de la nación conduce a lo universal? En sus *Pensées*, Montesquieu sugiere, a propósito de las religiones, una respuesta que igualmente se podría aplicar a las naciones. "Dios es como aquel monarca que tiene varias naciones bajo su imperio: todas ellas vienen a traerle tributo, y cada una le habla en su lengua" (2117). Este aforismo coloca en paralelo tres series de términos. Dios es único y universal, las religiones son múltiples y diversas; sin embargo, no hay contradicción en ello: cada religión es un camino diferente para avanzar hacia el mismo punto. Las lenguas son múltiples y quien conoce varias puede entender lo mismo dicho por medio de cada una de ellas. Naciones múltiples pueden tener el mismo rey, y rendirle todas tributo; materialmente distintos, estos tributos son equivalentes a los ojos del monarca (de la misma manera que el dinero traduce el valor de todos los bienes sobre una misma escala). Ahora bien, la religión, la lengua, las instituciones políticas, son otros tantos elementos del espíritu de una nación (de su cultura) se puede, entonces, suponer razonablemente que se vuelve a encontrar ahí la misma relación: la cultura es como una lengua que permite llegar a lo universal; una cultura no es, *a priori*, ni mejor ni peor que otra: "Los diversos caracteres de las naciones son mezclas de virtudes y de vicios, de cualidades buenas y malas" (*Esprit des lois*, XIX, 10). Pero es absolutamente preciso tener una; sin lengua, no hay acceso al sentido.

La acepción cívica, o incluso política, de la palabra, es completamente distinta. En una primera aproximación, se puede decir que ese nacionalismo procede de la preferencia que damos a los "nuestros", en detrimento de todos los "otros", lo cual parece estar reconocido, desde la más remota antigüedad, como una característica de todos los agrupamientos humanos; es lo que se podría denominar su patriotismo. Herodoto, en su *Encuesta*, describe así a los persas: "Entre los demás pueblos estiman primero, después de ellos mismos, claro está, a sus vecinos inmediatos, luego a los vecinos de éstos, y así su-

cesivamente, según la distancia que los separe; los pueblos situados más lejos de ellos son, a sus ojos, los menos estimables: puesto que se juzgan como el pueblo más noble desde cualquier punto de vista, el mérito de los demás varía para ellos según la regla en cuestión, y las naciones más alejadas les parecen las más viles" (I, 34). Pero a ese precio, ¿quién de entre nosotros no es persa? Un patriotismo de esta índole no sería más que la transposición, en el plano del grupo, del egocentrismo individual. Y de la misma manera que el egocentrismo parece ser un rasgo, si no universal, cuando menos inevitable durante un cierto periodo del desarrollo (la infancia), el tratamiento privilegiado de los "suyos" en detrimento de los "otros" es, cuando menos, lo propio de ciertas fases de la historia de los pueblos; es, en suma, la reacción espontánea, anterior a toda educación; podríamos referirnos a ella aquí como "regla de Herodoto". Pero aún no nos hemos ocupado del nacionalismo moderno.

¿Qué juicio emitir respecto del patriotismo así entendido? Se podrá decir, por un lado, que no se puede tener con gran orgullo una actitud que, a fin de cuentas, es bastante egoísta. Sin embargo, es preciso señalar también que, al pasar del individuo al grupo, el egoísmo no puede permanecer indemne. La diferencia entre "preocuparse por uno" y "preocuparse por los suyos" es radical: es la que separa al egoísmo, justamente, de su contrario, el autosacrificio. La valoración del grupo tiene dos caras: implica el olvido de la entidad inferior (de uno mismo) al igual que el de la entidad superior (de los otros grupos, de la humanidad). El apego al grupo es simultáneamente un acto de solidaridad y de exclusión.

La verdadera escuela de solidaridad se encuentra en los grupos inferiores a la nación en cuanto a tamaño: la familia o el clan, luego el poblado o el barrio. Es ahí donde el niño aprende a superar el egocentrismo que trae de nacimiento. La exclusión de los demás es una cuestión relativa: el niño sabe que las otras familias existen, y no puede imaginar la vida sin ellas; pero aprende también que hay una fidelidad superior que lo vincula con los suyos: es a la vez un derecho a recibir ayuda, y un deber de prestarla. Ahí se da, entonces, la adquisición de las primeras nociones de moral, y se puede uno preguntar si no será también la única forma suficientemente sólida de adquirirla de manera que dure y se acreciente. En todo caso, ésa era la opinión de Auguste Comte, quien juzgaba que los afectos familiares constituían "la única transición real de los instintos egoístas a las simpatías universales" (*Système de politique positive*, t. I, p. 396) y quien, además, pensaba que todo otro camino hacia la moral se

revelaría, tarde o temprano, ilusorio: "Toda tentativa de dirigir la educación moral hacia su desarrollo, que rebase ese grado medio, debe ser juzgada como radicalmente quimérica y profundamente desastrosa" (t. I, p. 94). El amor a la humanidad no vale gran cosa si antes no hay amor hacia los que tenemos cerca. Éste, pues, nada tiene de condenable, sino todo lo contrario: es preciso que esté presente para que, con un poco de esfuerzo, se le pueda extender, poco a poco, a la totalidad del género humano, como lo exigen los principios de la moral.

Pero la nación no es un grupo de esta misma índole, que se forme espontáneamente. Antes que nada, es mucho más grande que la familia o que el barrio, lo cual acarrea dos consecuencias. Por un lado, es demasiado grande como para que se pueda conocer a todos sus miembros (los compatriotas), o incluso para que se puedan tener muchos intereses comunes con ellos; por otro lado, es lo suficientemente grande como para darle al individuo la ilusión de que es infinita (y, en consecuencia, para cerrarle la vía de las "simpatías universales"). No es ni una verdadera escuela de solidaridad (por lo demás, exige la renuncia a la fidelidad familiar), ni una transición cómoda hacia el respeto de la humanidad en todas sus formas. He ahí por qué la historia rebosa de ejemplos en los que la adhesión a la familia admite la tolerancia por lo extranjero, en tanto que el nacionalismo jamás conduce a lo universal.

Es importante distinguir entre los dos sentidos de la palabra "nacionalismo", porque, como lo hacía ya Artaud, nos veremos obligados a emitir juicios distintos respecto a ellos. Pero, ¿se trata de una simple homonimia y no tienen entre sí ninguna relación significativa? La relación existe, por supuesto; pero está en el objeto, no en el concepto que lo capta. Sucede que la nación como cultura, conjunto de individuos que comparten un cierto número de características, *coincide* parcialmente con la nación como Estado, país separado de los demás mediante fronteras políticas. Y, en los hechos, las dos frecuentemente están vinculadas: es porque existe una conciencia cultural nacional, por lo que la idea de autonomía política puede abrirse camino y, recíprocamente, el Estado (nación) puede permitir que la cultura (nación) se afirme y se expanda. Pero aun así los conceptos propiamente dichos son independientes y, en cierta medida, opuestos, ya que lo universal es lo contrario de lo particular. Además, la cultura común no es necesariamente nacional (en general es de dimensión más reducida, pero también puede ser transnacional); y la existencia de un Estado autónomo no es ni suficiente ni necesaria

para la supervivencia de una cultura en particular. Pero si bien la implicación entre cultura y Estado no es rigurosa en el plano de la simple lógica, puede volverse imperativa bajo ciertas circunstancias históricas.

Es preciso distinguir, ahora, entre dos sentidos de la palabra "nación", los dos de naturaleza política. Al uno se le podría llamar "interior" y al otro "exterior". El primero es aquel que iba a adquirir una importancia considerable en vísperas de la Revolución francesa y durante sus primeros años. La nación es un espacio de legitimación y se opone, en tanto que fuente de poder, al derecho real o divino: se actúa en nombre de la nación, y no en el de Dios o en el del rey; se grita "¡Viva la nación!", en vez de "¡Viva el rey!". Este espacio se percibe entonces como el de la igualdad: no de todos los habitantes, es cierto, pero sí de todos los ciudadanos (lo cual excluye a las mujeres y a los pobres); se recurre a la "nación" para combatir los privilegios sociales o los particularismos regionales. Muy distinto es el segundo sentido, el "exterior", de la palabra "nación": esta vez, una nación se opone a otra, y no al rey ni a la aristocracia, ni a las regiones; los franceses son una nación y los ingleses son otra.

Los dos sentidos de la palabra guardan, una vez más, una relación entre ellos, pero ésta se limita, de nuevo, a la identidad (eventual) del objeto. Bajo el Antiguo Régimen, el individuo no se identifica vigorosamente con su país. Tal como lo dice Renan: "Una cesión de provincia no es entonces más que un traslado de bienes inmuebles, de un príncipe a otro; lo más frecuente es que los pueblos se queden indiferentes ante ella" ("La réforme intellectuelle et morale de la France", p. 453). ¿Cómo reconocerse en tal país, y preferirlo a tal otro, si basta con un casamiento real para que se cambie de ciudadanía? ¿Cómo creer que la guerra nos concierne personalmente, cuando lo cierto es que ocurre por capricho de un príncipe? En cambio, a partir del momento en que la nación, en el sentido de conjunto de ciudadanos, se ha convertido en el espacio del poder, cada uno de sus miembros puede considerar al Estado como *su* Estado: es de esta manera como se introduce el nacionalismo "exterior" moderno. Voltaire ya lo había observado perfectamente: "Un republicano, decía, siempre le tiene más apego a su patria, que un súbdito a la suya, y la razón de ello está en que se ama más al bien que es de uno, que a aquel que pertenece al amo" (*Pensées sur le gouvernement*, p. 527). Pero no por ello la intención que subyace en los dos conceptos deja de ser, de nuevo, diferente e, incluso, opuesta, puesto que la nación "interior" procede de la idea de igualdad, en tanto que

la nación "exterior" implica, por el contrario, la elección preferencial de un país en detrimiento de todos los demás, esto es, la desigualdad.

Es precisamente el choque de estos diversos sentidos, interior y exterior, cultural y político, el que ha engendrado la nación y el nacionalismo, entidades específicamente *modernas*. Éstas se caracterizan por la fusión de lo que aquí me esfuerzo en distinguir. Legitimarse mediante la nación y no mediante Dios, es una forma de preferir al propio país, en detrimento de los principios universales; la pertenencia cultural —irrefutable, inevitable— ha pasado a justificar una reivindicación, la de la coincidencia entre entidades culturales y políticas. Lo que nos preocupará aquí, sin embargo, es menos este nacionalismo moderno en toda su extensión, que el sentimiento patriótico (que existe desde épocas inmemoriales), en sus manifestaciones recientes.

HOMBRE O CIUDADANO

El patriotismo, en relación con los valores, ¿es un absolutismo o un relativismo? El patriota, indudablemente, prefiere ciertos valores a otros; pero esto no es en nombre de un sistema absoluto. Un patriota coherente debería admitir que cada quien tiene derecho a preferir los valores elegidos en su país. El patriotismo es un relativismo, pero un relativismo temperado. El relativista radical renuncia completamente a pronunciar juicios de valor; el patriota está de acuerdo con él en cuanto a repudiar toda referencia a criterios absolutos y universales, pero introduce otro fundamento a los juicios; se podría decir, parafraseando a Pascal, que, si se ha nacido de este lado de los Pirineos, se debe una fidelidad absoluta a los valores franceses; y si, del otro, a los valores españoles. Tal como lo ha señalado en forma justa uno de los teóricos más famosos del nacionalismo francés, Charles Maurras, es necesario, en esta perspectiva, buscar el Bien; sin embargo, "este Bien no será absoluto, será el del pueblo francés" ("L'avenir du nationalisme français", p. 530). En esto, el patriotismo es perfectamente simétrico e inverso del *exotismo*, que también renuncia a un cuadro de referencia absoluto, pero no a los juicios de valor, ya que favorece, al contrario de lo que hace el patriotismo, aquello que *no* pertenece al país donde se ha nacido. En lo abstracto, el patriota puede proclamar, como todo relativista, la igualdad entre pueblos (todo el mundo tiene el derecho a preferir su país antes que

los otros, como lo quería el personaje de Diderot que meditaba sobre el *Voyage* de Bougainville, o el mismo La Bruyère); en la práctica, no obstante, el patriota es casi siempre un etnocentrista: tan pronto como he pronunciado mi juicio relativista, lo vuelvo absoluto; si soy francés, declaro que Francia es superior a todos los países, y no solamente para mí, sino también para los otros.

Un valor nacional puede coincidir con un valor que tenga pretensiones universales; en muchísimos casos el patriotismo no se opone al universalismo. Sin embargo, siempre es posible que se presente un caso en el que los dos entren en conflicto y en el que se deba escoger entre valores universales y valores nacionales, entre amor por la humanidad y amor por la patria. Una situación de guerra, particularmente, multiplica las ocasiones en las que puede surgir este tipo de conflicto. Entonces se plantean dos preguntas: ¿es posible reconciliar patriotismo y cosmopolitismo, apego a los valores nacionales y amor por la humanidad? Y, si no, ¿cuál de los dos se debe preferir?

En el siglo XVIII, la primera pregunta recibe una respuesta negativa, en los escritos de Helvecio, de Voltaire y de Rousseau. Helvecio niega la existencia del derecho natural, puesto que la justicia no es más que aquello que conviene a una comunidad (a un Estado). "En todos los siglos y en los diversos países, la probidad no puede ser más que la costumbre de las acciones que son útiles para la nación de uno" (*De l'esprit*, II, 13, t. I, p. 275). Así, pues, la probidad universal es una contradicción en los términos: no se puede imaginar una acción que sea idénticamente útil a todas las naciones; la virtud humanitaria, al igual que todos los demás universales, "todavía no es más que una quimera platónica" (II, 25, t. I, p. 414). Patriotismo y amor universal son, pues, incompatibles: "Es evidente que la pasión del patriotismo, una pasión tan deseable, tan virtuosa y tan estimable en un ciudadano, es, como lo demuestra el ejemplo de los griegos y de los romanos, absolutamente excluyente del amor universal. Haría falta [. . .] que el interés de las naciones fuese sometido a un interés más general, y que, finalmente, el amor por la patria se extinguiera en todos los corazones para prender el fuego de un amor universal: suposición que no va a realizarse en mucho tiempo" (*ibid.*).

¿Cuál de estas dos pasiones es preferible? Dado que una de ellas es imposible, la respuesta de Helvecio no tiene lugar a dudas: hay que saber sacrificar el sentimiento de humanidad, que no es más que una ilusión personal, a la virtud cívica. "Todo se vuelve virtuoso e, incluso, legítimo para la salvación pública" (II, 6, t. I, p. 213). Así, en una nave que haya partido a la deriva, puede llegar a ser necesario

que haya que comerse a uno de los viajeros con objeto de permitir que los demás sobrevivan: la cosa parece cruel, pero no deja de estar justificada. En ciertos países, los víveres de los que dispone la población son limitados; entonces, los jóvenes "hacen que los sexagenarios se suban a los robles, y sacudan estos árboles con sus brazos vigorosos; la mayoría de los ancianos se caen, y mueren en el momento mismo de su caída" (II, 13, t. I, p. 280). Tampoco ahí habría nada que agregar: los jóvenes evitan así a sus padres los sufrimientos de una muerte lenta, y al mismo tiempo aseguran la supervivencia del grupo...

Voltaire asume al respecto una postura inversa. También él piensa que el amor a la patria y el amor a la humanidad son incompatibles, y esto lo aflige. "Es triste que, para ser buen patriota, se tenga que ser enemigo del resto de los hombres. [...] Tal es, pues, la condición humana; desear la grandeza del país de uno es desearles el mal a los vecinos. Aquel que quisiera que su patria no fuese nunca ni más grande, ni más pequeña, ni más rica, ni más pobre, sería el ciudadano del universo" (*Dictionnaire philosophique*, pp. 185-186). Empero, de estos dos términos Voltaire estima más el universal, aun cuando sabe que, sobre todo al envejecer, el hombre se enternece por su patria y prefiere el pan de su casa que el bizcocho del extranjero.

En cuanto a Rousseau, que ha leído y meditado el texto de Helvecio, merece que nos detengamos en él durante un mayor tiempo. En sus escritos, la oposición se articula alrededor de los términos "ciudadano" y "hombre"; este último designa, de manera a veces ambigua, tanto al ser humano entendido como habitante del universo, como al individuo particular. Los caminos del ciudadano y del hombre no coinciden, y ello por razones evidentes: el fin de sus esfuerzos no es el mismo, ya que en el primer caso es la felicidad del grupo, y en el segundo, la de la persona. Para mejor delimitar la diferencia, Rousseau escoge personajes que encarnan la una y la otra sendas, y que son igualmente admirables. En la "Dernière réponse" que viene adjunta al *Discours sur les sciences et les arts*, Bruto desempeña el papel del ciudadano "haciendo morir a sus hijos, que habían conspirado contra el Estado" (p. 88); el otro papel no se le da a nadie: pero, cuando evoca de nuevo a Bruto, le opone el espíritu de la religión cristiana, recordando la condena formulada a su respecto por san Agustín, Padre de la Iglesia (*Fragments politiques*, V, p. 506). La antítesis se desarrolla más detalladamente en el artículo "Économie politique"; los personajes que encarnan los polos son ahora Catón y Sócrates. Ambos son ejemplares, pero por razones distintas:

el primero no ve a su alrededor más que hombres, no establece ninguna diferencia entre sus compatriotas y los otros, aspira a la virtud y a la sabiduría personales. El segundo, por el contrario, nunca se preocupa por sí mismo, sino únicamente por sus conciudadanos, y actúa en busca del bien común, y no del suyo propio.

Rousseau vuelve a hacer esta distinción en el capítulo del *Contrat social* dedicado a la "religión civil". Esta vez, es el ciudadano el que no es nombrado; en cuanto al hombre, ya no es Sócrates, sino Cristo, y la diferencia se sitúa entre "la religión del hombre y la del ciudadano" (IV, 8, p. 464). Pero la sustancia de los términos sigue siendo la misma: el universalismo de una de estas dos religiones se opone al patriotismo de la otra. A causa de su universalismo, la religión cristiana es incompatible con un proyecto nacional: "Lejos de unir los corazones de los ciudadanos al Estado, los separa, al igual que los separa de todas las cosas de la tierra" (p. 465). "Puesto que el Evangelio no establece una religión nacional, toda guerra santa es imposible entre los cristianos" (p. 467).

No se puede decir en este caso que uno de los términos sea valorizado en detrimento del otro; hay, más bien, dos sistemas de valores independientes, y no se podría simplemente eliminar uno de ellos. Si se renunciara a la ciudadanía, ya no se podría asegurar la aplicación de la ley (el universo no es un Estado); si se olvidara a la humanidad, sugiere Rousseau, se iría en contra de nuestro sentimiento más íntimo que nos dice, ante la vista de otro ser humano, cualquiera que sea, que pertenecemos a la misma especie. La universalidad de la religión cristiana ha contribuido a marcar la diferencia entre los dos sistemas, a separar "el sistema teológico del sistema político" (p. 462); es preciso decir que esta teología que ha pasado a ser universal, no es otra cosa más que la ética. Así, pues, política y ética no podrían confundirse. (Rousseau, es cierto, emplea con frecuencia los mismos términos para designar realidades distintas: habla de "virtud" en diversas partes, pero las virtudes *cívicas* no coinciden necesariamente con las virtudes *humanitarias*; de la misma manera que habla de "justicia", sin precisar si ésta se ejerce con respecto a las leyes nacionales o a los principios universales —en cuyo caso valdría más llamarla "equidad").

Rousseau no se conforma con indicar la diferencia que hay entre esas dos vías; afirma que su incompatibilidad es radical. Cuando menos, esto es lo que piensa en la época del *Émile*: "Obligados a combatir a la naturaleza o a las instituciones sociales, es preciso optar entre hacer un hombre o hacer un ciudadano; ya que no se puede hacer

a la vez al uno y al otro" (I, p. 248). El éxito del civismo va en proporción inversa al del "humanismo". "Las buenas instituciones sociales son aquellas que saben cómo mejor desnaturalizar al hombre" (p. 249): aquí, la palabra "desnaturalizar" se refiere al "hombre natural" (esto es, al "hombre") en tanto que éste se opone al ciudadano. "El legislador que las quiera [estas virtudes] ambas, no obtendrá ni la una ni la otra: este acuerdo jamás se ha visto; no se verá jamás, porque es contrario a la naturaleza, y no se puede dar dos objetos a la misma pasión" (*Lettres écrites de la montagne*, I, p. 706). La visión de Rousseau es dramática: ahí donde otros comprueban una divergencia, él ve una oposición irreductible.

Lo que agrava las cosas es que Rousseau está convencido de que esta contradicción, como ocurre con cualquier contradicción, es una fuente de desdicha irreparable (la nostalgia provocada por la pérdida de la unidad está presente en él como un axioma sin argumentación); incluso es la fuente principal de la desdicha de los hombres. "Lo que causa la miseria humana es la contradicción [. . .] entre la naturaleza y las instituciones sociales, entre el hombre y el ciudadano. [. . .] Dadlo entero al Estado o dejadlo entero a sí mismo, pero si dividís su corazón, lo desgarráis" (*Fragments politiques*, VI, p. 510). Puesto que somos seres compuestos, no podemos alcanzar ni uno ni otro ideal; a fuerza de servir a dos amos, ya no somos buenos ni para nosotros mismos ni para los otros. "Haced del hombre uno, y lo haréis tan dichoso como puede llegar a ser" (*ibid.*). "Para ser alguna cosa, para ser uno mismo y siempre uno, es preciso comportarse como se habla. [. . .] Yo espero que se me muestre ese prodigio, para saber si se trata de hombre o de ciudadano, o cómo se las arregla para ser a la vez lo uno y lo otro" (*Émile*, I, p. 250).

¿Cuáles son exactamente las características que se desprenden de la postura del ciudadano? Éste se define enteramente a partir de la noción de patria; "el hombre", en cambio, es aquel que no desea poner en situación de privilegio a su pueblo, a expensas del resto de la humanidad. La educación cívica tiene como función primordial la de inculcar el patriotismo. "Un niño, al abrir los ojos, debe ver la patria, y hasta su muerte no debe ver más que a ésta"; un ciudadano, o es un patriota, o no es nada: "Este amor [a la patria] constituye toda su existencia; no ve más que a la patria, no vive más que para ella; tan pronto como está solo, ya no es nada: tan pronto como ya no tiene patria, ya no es y, si no ha muerto, es peor" (*Considérations sur le gouvernement de Pologne*, IV, p. 966). Para hacer más eficaz la educación, cada Estado debe agregar a ese nacionalismo cívico, una

educación mediante el nacionalismo cultural; debe proteger y alentar las instituciones nacionales, las tradiciones, las costumbres, las ceremonias, los juegos, las fiestas, los espectáculos: todas aquellas formas de la vida social que contribuyan a que el ciudadano se apegue a su patria —por poco que sean específicas del país de que se trate, y de ningún otro—, haciendo coincidir lo cultural y lo político. Más que hombre, el ciudadano así formado se sentirá polaco, o francés, o ruso; y puesto que el patriotismo habrá pasado a ser su "pasión dominante" (p. 964), todos sus valores se derivarán de los valores nacionales: "En pocas palabras, es preciso invertir un proverbio execrable, y hacer que cada polaco diga, en el fondo de su corazón: *Ubi patria, ibi bene*" (p. 963).

La contrapartida de este amor hacia todo aquello que es propio de la patria es un cierto menosprecio por lo que no le pertenece, particularmente por los extranjeros. Tal es el ejemplo de las ciudades ideales antiguas: el espartano hace reinar la igualdad en su país, pero se vuelve inicuo cuando atraviesa las fronteras de su patria; de la misma manera "lo humanitario de los romanos no se extendía más allá de sus dominios", y la violencia no estaba prohibida, si se ejercía contra los extranjeros (*Contrat social*, primera versión, I, 2, p. 287). El reinado de la igualdad en territorio propio, no impide ser esclavista o colonialista en el exterior: tal es la lógica del patriotismo. "Todo patriota es duro con los extranjeros; éstos no son más que hombres, es decir, nada, a sus ojos. Este inconveniente es inevitable, pero es débil. Lo esencial es ser bueno con las personas con las que uno vive" (*Émile*, I, pp. 248-249). En consecuencia, si los polacos de hoy quieren seguir el ejemplo de los ciudadanos antiguos, deben manifestar su "repugnancia natural a mezclarse con el extranjero" (*Pologne*, III, p. 962). Una vez más, el razonamiento nada tiene de paradójico; incluso podría decirse que es trivial: defender y exaltar a la patria, significa preferirla a los demás países (y a la humanidad). Tal es la lógica (y la ética) del ciudadano: Catón es mejor ciudadano que Sócrates. Pero, ¿es ésta realmente la opinión de Rousseau? En otras palabras, ¿está del lado del patriotismo o del lado del "cosmopolitismo"?

En los escritos de Rousseau se encuentran varias referencias al cosmopolitismo, y a veces se ha creído que su actitud a este respecto cambió; en realidad, no hay tal. Se pronuncia por primera vez acerca de ello en el *Discours sur l'origine de l'inégalité*, y lo hace para elogiar a "algunas grandes almas cosmopolitas" que se elevan por encima de las fronteras que separan a los países y que "abrazan a todo el género humano en su benevolencia" (II, p. 178). En consecuencia,

y aun cuando la palabra "cosmopolita" ya no sea empleada en el mismo sentido, Rousseau mantiene el mismo principio: la virtud y la justicia están del lado de la humanidad (pero sería más exacto decir: las virtudes humanitarias, la equidad).

¿Qué decir entonces de los textos en los que Rousseau parece despreciar el cosmopolitismo? Volvamos a leerlos. Fustiga, en efecto, a "esos pretendidos cosmopolitas que, justificando su amor hacia la patria mediante su amor por el género humano, presumen de amar a todo el mundo, para tener el derecho de no amar a nadie" (*Contrat social*, primera versión, I, 2, p. 287). Se observa que su reprobación se dirige contra los pretendidos cosmopolitas, no contra los verdaderos: aquello contra lo que alza la voz, de hecho, es la disociación entre el decir y el hacer, característica de los "filósofos" (nosotros diríamos: de los intelectuales) que esconden su egoísmo tras las declaraciones generales (el conservador Burke, en Inglaterra, el utopista Comte, en Francia, van a ser, a este respecto, fieles discípulos de Rousseau, con todo y que crean que lo combaten). Rousseau retomará más tarde la misma acusación, pero esta vez la palabra "cosmopolita" no va a designar más que aquella forma del amor de los hombres: "Desconfiad de esos cosmopolitas que van a buscar lejos, en sus libros, tareas que desdeñan llevar a cabo a su alrededor. Tal filósofo ama a los tártaros, para quedar dispensado de amar a sus vecinos" (*Émile*, I, p. 249). Hay que ver lo fácil que nos es defender causas nobles alejadas, en vez de practicar las virtudes que profesamos: el amor hacia lo lejano resulta al individuo menos caro que el amor hacia lo cercano. Esto no quiere decir que no haya que amar más que a los prójimos; sino que hay que amar a los extranjeros igual que a los propios, y no en su lugar.

En realidad, Rousseau no reniega jamás de su apego a los principios universalistas. Lo que hace, en cambio, es colocarse sucesivamente dentro de cada una de dos ópticas, la del ciudadano y la del individuo (una vez más, se puede tener estima hacia los dos papeles), y explorar la lógica que hay en cada caso, con objeto de describir sus diversas características. Cuando dice, a propósito del menosprecio hacia los extranjeros: "este inconveniente es inevitable, pero es débil", no es Rousseau el que habla, sino el ciudadano (es Helvecio); cuando califica (en el *Contrat social*, primera versión, I, 2, p. 287) al universalismo de "idea sana", es el hombre. No hay ahí ninguna contradicción.

Pero Rousseau hace más que eso: no contento con presentar dos sistemas de valores igualmente coherentes, entre los cuales se podría

escoger de manera arbitraria, se interroga acerca de su jerarquía interna. Y llega a la conclusión de que habría que colocar al hombre por encima del ciudadano. "Encontremos primero ese culto y esa moral, que será de todos los hombres y luego, cuando hagan falta fórmulas nacionales, examinaremos sus fundamentos, sus relaciones, sus conveniencias, para, después de haber dicho aquello que es del hombre, diremos inmediatamente lo que es del ciudadano" ("Lettre à Beaumont", p. 969). El hombre precede al ciudadano: tal es el orden de las razones; lo cual no impide que el orden de los hechos sea el inverso: "No comenzamos propiamente a convertirnos en hombres, más que después de haber sido ciudadanos" (*Contrat social*, primera versión, I, 2, p. 287). Se nace en un país particular; no es más que gracias a un esfuerzo de la voluntad, a una elevación por encima del sí, que se convierte uno en hombre, en el pleno sentido de la palabra, es decir, en habitante del mundo. Rousseau es aún más abrupto en uno de sus escritos autobiográficos: "En general, todo hombre de partido, que ya sólo por esto será enemigo de la verdad, odiará siempre a Jean-Jacques. [. . .] Nunca hay, en esos cuerpos colectivos, un amor desinteresado por la justicia: la naturaleza no lo ha grabado más que en los corazones de los individuos" (*Dialogues*, III, p. 965).

¿Cuál es el defecto inherente al patriotismo? Consiste en que, al preferir a una parte de la humanidad, el ciudadano transgrede el principio fundamental de la moral: el de la universalidad; sin decirlo abiertamente, admite que los hombres no son iguales. Por lo demás, el espartano o el romano restringen su sentido de igualdad, incluso en el interior de la ciudad, puesto que excluyen de ella a las mujeres y a los esclavos; también en Polonia, que es una Esparta moderna, se evita todo aquello que es afeminado. Ahora bien, la verdadera moral, la verdadera justicia, la verdadera virtud, presuponen la universalidad y, en consecuencia, la igualdad de los derechos. Sin embargo, para poder gozar de derechos es preciso pertenecer a un Estado, y, por ende, ser ciudadano: no existen derechos fuera de un espacio jurídico que esté asegurado en virtud de que se establezca una frontera que separe lo de adentro de lo de afuera. Así, pues, las expresiones "derechos del hombre" y "ciudadano del mundo" encierran, una y otra, una contradicción interna: para poder gozar de derechos, es preciso ser, no hombre, sino ciudadano; pero —y ello no disgusta a Voltaire— únicamente los estados poseen ciudadanos, y no el mundo. Estar en favor del derecho implica que se está del lado del ciudadano y, sin embargo, el mejor principio de la justicia es el de la universalidad.

La oposición, si hemos de creer a Rousseau, es radical, irreductible. No obstante, todos nosotros somos a la vez hombres y ciudadanos, o debiéramos serlo; ¿cómo lograrlo? La respuesta que Rousseau parece sugerir se despliega en dos tiempos: primero es preciso aprovechar todos los casos en que las dos "pasiones" van en la misma dirección; en seguida, hay que ver con lucidez cuándo hay incompatibilidad, antes que dejarse engañar por buenas intenciones y, finalmente, hay que aspirar a modificar las leyes de la nación en nombre de las de la humanidad, sin olvidar, sin embargo, que se sigue siendo el ciudadano de un Estado particular, por lo que es preciso someterse a sus leyes. Rousseau nada tiene de revolucionario; el camino que recomienda en el *Émile*, es el de un ciudadano obediente, pero eventualmente crítico; correlativamente, para ser aceptable, la sociedad no tiene que parecerse a la que se describe en el *Contrat social*; basta con que el individuo pueda ejercer, dentro de ella, su libre juicio y actuar en función de éste. Rousseau tampoco tiene nada de "idealista": sabe perfectamente que sólo mediante una fórmula de transacción se pueden satisfacer estas exigencias contradictorias; y prefiere la lucidez a la euforia de las ilusiones.

LA EVOLUCIÓN DE LAS DOCTRINAS NACIONALISTAS

La respuesta de Rousseau, pues, equivale a considerar el conflicto como insoluble y, por ende, como inevitable: somos inevitablemente hombres y ciudadanos, y es imposible triunfar en ambas sendas a la vez; el resultado de esto es una visión dramática e, incluso, trágica, de la condición humana. Empero se puede, evidentemente, escoger uno de los términos y no preocuparse por el otro: existen también patriotas y cosmopolitas que son felices.

Del lado de los cosmopolitas encontramos, por una parte, a los filósofos, deseosos de dejar atrás todo egoísmo estrecho y todo determinismo colectivo en función del cual la voluntad personal ya no tenga lugar alguno. Por otro lado están los cristianos, para quienes la unidad ante Dios priva sobre la diferencia entre las naciones. En esta categoría se encuentra Montesquieu, autor de esta fórmula famosa: "Si yo supiera de alguna cosa útil a mi nación, pero que fuese ruinosa para otra, no la propondría a mi príncipe, porque soy hombre antes de ser francés (o bien), porque soy necesariamente hombre, en tanto que no soy francés más que por azar" (*Pensées, Patriotis-*

me chrétien): "Malhaya una virtud que fuese funesta para la humanidad. Si el patriotismo no pudiese existir en un país más que para hacer que sus habitantes fuesen enemigos de otros pueblos, más que para cimentar su poderío en mares de sangre, no lo dudemos, hermanos, habría que desterrarlo de todos los corazones." Pero no basta con ser cristiano para renunciar al patriotismo: de ello da testimonio el padre capuchino Ives de París (*Morales chrétiennes*, p. 419), quien afirma que es un deber "no admitir demasiados extranjeros en un país, a no ser, como quería Platón, que lleguen en calidad de sirvientes, para realizar las labores a las que los naturales no quieran sujetarse [he ahí ya el presagio de la llegada de los trabajadores inmigrados a los que se emplea para que recojan nuestra basura]. De otra manera, nuestros bienes quedarían expuestos, y los bastardos ocuparían el lugar de los legítimos." ¿Será por azar que este pasaje se refiera a la *República* de Platón, y no al Evangelio?

Después de todo, se trata de opciones claras. No obstante, la mayor parte del tiempo prevalece una actitud diferente: la que consiste en querer satisfacer simultáneamente las exigencias que se le imponen al hombre y al ciudadano. Ésta será, en suma, la solución que prefieran las almas buenas, sean o no cristianas. Tenemos innumerables ejemplos de ello. Está el voto de Bossuet, por ejemplo: "La división de los bienes entre los hombres", escribe, "y la división misma de los hombres en pueblos y en naciones, no debe alterar, en absoluto, la sociedad general del género humano." O incluso esto: "Si el cristiano tiene la obligación de amar a todos los hombres, de tal modo que, a decir verdad, para él no existan los extranjeros, con mayor razón debe amar a sus conciudadanos" (*Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, I, 6, p. 33). Como se ve, Bossuet simplemente se niega a tomar en consideración el conflicto latente; prefiere cerrar los ojos para gozar de la armonía que necesita, y se contenta con enunciar lo que los hombres *deben* hacer. Pero, ¿lo harán? La versión laica de esta actitud se encuentra en el artículo "Patriotisme" de la *Encyclopédie*, redactado por el caballero Jaucourt: "El patriotismo más perfecto es aquel que se posee cuando se está tan colmado de los derechos del género humano que se respeta los de todos los pueblos del mundo." Empero, ¿es esto todavía patriotismo? De la misma manera, Diderot y Holbach van a imaginar una "sociedad general" cuyos países particulares serían los habitantes; esta utopía les permite ver con serenidad las relaciones que existen entre los diferentes países. Condorcet ni siquiera desea concebir que un tal escándalo moral, la oposición entre patriotismo y humanismo,

pueda existir en el mundo: "La naturaleza no ha podido querer que el bienestar de un pueblo se funde en la desdicha de sus vecinos, ni oponer entre sí dos virtudes que igualmente inspira: el amor a la patria y el amor a la humanidad" ("Discours de réception à l'Académie française", p. 399).

Aquellos mismos que, en 1789, se valen de Rousseau, van a mostrarse insensibles a sus enseñanzas: la Revolución quisiera satisfacer simultáneamente al hombre y al ciudadano. La gente se niega a imaginar que haya un conflicto entre los dos, por más que lleguen a darse cuenta de su no identidad. Así Sieyès, en su obra *Qu'est-ce que le tiers état?*, apela fácilmente a la razón natural, o al derecho natural, cuando lo cierto es que su discurso parte de la idea de nación. Cuando hace una distinción entre los dos, es para encadenarlos en un orden que aparentemente no presenta problemas: "La nación existe ante todo, ella es el origen de todo. Su voluntad es siempre legal, ella es la propia ley. Antes que ella, y por encima de ella, no está más que el derecho natural" (p. 67). ¿Y si los dos no concordaran?

Esta pregunta no inquieta a Sieyès. Cierto es que ante todo piensa en el sentido "interior" de la palabra "nación"; pero sus fórmulas permiten también una interpretación en el sentido "exterior". Tanto más cuanto que la referencia al derecho natural no siempre se mantiene. "La voluntad nacional [. . .] no tiene necesidad más que de su realidad para ser siempre legal; es el origen de toda legalidad" (p. 68). Lo que Sieyès quiere descartar así es la legitimación divina, o monárquica, o fundada en privilegios pero, al mismo tiempo, afirma el credo nacionalista: la nación siempre tiene razón; al ser "la fuente y la dueña suprema de todo derecho positivo", ella misma no puede ser juzgada. En consecuencia, la indistinción de las dos "naciones" vuelve a optar también por la nación, en detrimento de la humanidad; por patriotismo en contra de cosmopolitismo.

El hecho de que la primera Declaración de los derechos, redactada en agosto de 1789, sea la denominada "del Hombre y del Ciudadano" es ya una paradoja, para quien tiene presentes en el espíritu las distinciones establecidas por Rousseau y las incompatibilidades que él reveló. Los diecisiete artículos de la Declaración no prevén jamás un conflicto posible entre los derechos del uno y del otro. El artículo 3 dice, retomando la idea de Sieyès: "El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación"; pero es el sentido "interior" de la palabra el que aquí se utiliza, como lo deja adivinar la continuación del artículo: "Ningún cuerpo, ningún individuo podrá ejercer una autoridad que no emane expresamente de la Nación"

(*Les constitutions de la France*, pp. 33-34). La propia constitución, que data de septiembre de 1791, contiene un "Título VI", dedicado a las "Relaciones de la nación francesa con las naciones extranjeras"; la cuestión del conflicto es, cuando menos, evocada aquí, y se resuelve en el sentido de una preferencia por los principios humanitarios. "La Nación francesa renuncia a emprender alguna guerra con miras a realizar conquistas, y jamás empleará sus fuerzas contra la libertad de ningún pueblo" (p. 65; esto está tomado de un decreto del 20 de mayo de 1790). En otras palabras, para decidir si una guerra se debe llevar a cabo o no, no se preguntará si resulta útil para Francia, sino si es justa en sí misma, es decir, a los ojos de la humanidad.

Mientras tanto, y auspiciada por los acontecimientos revolucionarios, se ha desarrollado una cierta reflexión sobre las relaciones entre Francia y el mundo. Se forman clubes de extranjeros que están en favor de la Revolución, ¡e incluso un club de los patriotas extranjeros! Se crea una confederación, la de los *Amigos de la Verdad en toda la tierra*. El 19 de junio de 1790 se presenta en la Asamblea nacional una delegación de extranjeros, encabezada por Anacharsis Cloots, barón alemán que reside en Francia desde hace muchísimos años, que transmite a los presentes las festivas felicitaciones del universo. "La trompeta que anuncia la resurrección de un gran pueblo se ha hecho oír por los cuatro rincones del mundo, y los cantos de alegría de un coro de 25 millones de hombres libres han despertado a pueblos que habían permanecido sepultados en una prolongada esclavitud. Señores, la sabiduría de vuestros decretos, la unión de los hijos de Francia, ese cuadro encantador, hace que los déspotas se preocupen, y da justas esperanzas a las naciones avasalladas" (*Procès-verbal de l'Assemblée nationale*, t. XXII, pp. 21-22). Al día siguiente, en el curso de una reunión al aire libre, "el señor Danton [. . .] dijo que el patriotismo no debía tener más límites que el Universo, y propuso un brindis por la salud, la libertad y la felicidad del Universo entero" (*ibid.*). Cloots se daba a sí mismo el título de embajador (u orador) del género humano y fechaba sus cartas desde "París, capital del globo". Y Durand-Maillane escribía en 1791, en su *Histoire apologétique du Comité ecclésiastique*, que la nueva constitución "debe hacer feliz a Francia y, al igual, traer felicidad a todos los pueblos" (p. 48).

Formulaciones semejantes, por vacías o ingenuas que puedan parecernos, son las que preparan, en realidad, una cierta manera de interpretar las relaciones entre hombre y ciudadano, entre cosmopolita y patriota, que más tarde se volverá a encontrar en el pensamiento de Michelet: Francia y, más particularmente, la Revolución france-

sa, pasan a ser una encarnación ejemplar de la senda del universo (un poco como la filosofía encarnó ejemplarmente en Grecia, en el siglo v antes de nuestra era). La liberación de los franceses le muestra el camino al resto de la humanidad, y los decretos o la constitución de los franceses van a servir de modelo a todos los demás países. Así, el conflicto entre patriotismo y cosmopolitismo no puede existir más que para los naturales de países distintos a Francia, puesto que, en tanto que patriotas, le deben fidelidad a su propio país, y en tanto que hombres, se la deben a Francia, ¡encarnación de la humanidad! Los franceses, en cambio, pueden ser patriotas con la conciencia tranquila, ya que, al obrar por el bien de Francia, defienden los intereses, no de un país particular, sino del universo entero.

Se vuelven a encontrar las mismas ideas, incluso en un proyecto de Declaración que presenta Robespierre —quien, por lo general, no muestra ternura hacia los extranjeros— el 21 de abril de 1793: "Los hombres de todos los países son hermanos y los diferentes pueblos deben ayudarse mutuamente, hasta donde puedan, como lo hacen los ciudadanos de un mismo Estado [regresa la analogía falaz, ya conocida por los Enciclopedistas]. Quien oprime aunque no sea más que a una sola nación, se declara enemigo de todas" (*Les constitutions*, p. 72). La constitución de junio de 1793 postula, en su artículo 118, que "el Pueblo francés es el amigo y aliado natural de los pueblos libres" (p. 91), lo cual deja suponer, consecuentemente, que, como dice Robespierre, los pueblos opresores son sus enemigos. Así, pues, ¿Francia estaría a cargo de una misión universal, que consistiría en hacer reinar la libertad en el mundo entero? Cierto es que en el artículo 119 se dice, respecto del mismo pueblo: "No se inmiscuye para nada en el gobierno de las demás naciones", lo cual equivale a exigirle, simultáneamente, que tome partido y que permanezca neutro; pero tal vez es propio de las constituciones autorizar comportamientos diversos...

A decir verdad, en la época misma de la Revolución los comportamientos no están exentos de ambigüedad. Ciertas declaraciones de los revolucionarios interpretan los principios universalistas en favor del intervencionismo. Un decreto, adoptado por la Convención del 19 de noviembre de 1792, otorga "fraternidad y auxilio a todos los pueblos que quisieran recobrar su libertad", abriendo así el camino para las futuras "exportaciones" de la revolución. El propio Cloots va a escoger también la política que evoca el artículo 118: en nombre de los derechos del hombre, va a querer hacerles la guerra a todos los demás países, hasta la victoria final de las ideas de la Revolu-

ción. "Nuestra situación exige el escalpelo de Marte; el absceso que nos incomoda debe ser abierto a punta de bayonetas." El resultado debía ser la instauración de un Estado único, y la sumisión de todos a las mismas leyes perfectas (el sueño de Condorcet). "Propongo una nivelación absoluta, el derribo total de todas las barreras que estorban a los intereses de la familia humana", escribe Cloots (*La République universelle*, p. 17). "Reto a que se me muestre un solo artículo de nuestra Declaración de los derechos, que no sea aplicable a todos los hombres, a todos los climas" (p. 40). Extranjero por su origen, Cloots con frecuencia resulta ser más patriotero que los franceses, y su universalismo no es más que otro nombre para su galofilia; en cuanto a la Revolución exportada, ésta se convierte en dictadura.

Así, pues, los derechos del hombre pueden servir, en ciertos casos, como pretexto y arma de guerra, un poco lo que fue la religión cristiana para las cruzadas. En otras circunstancias, los revolucionarios se valen de la igualdad abstracta entre naciones, y prefieren, pues, el artículo 119 al 118; tal había sido la actitud, especialmente, de Danton y Robespierre. Pero lo que quizá resulta más significativo es que, para defender a su patria, encarnación de la victoria revolucionaria, los franceses deben volverse contra los países extranjeros; son conocidas las violentas diatribas de Robespierre contra los ingleses: "Yo no quiero a los ingleses, porque esta palabra me recuerda la idea de un pueblo insolente que tiene la audacia de hacerle la guerra al pueblo generoso que ha reconquistado su libertad. [. . .] Sólo confío en nuestros soldados y en el odio profundo que sienten los franceses hacia ese pueblo" (Discours del 30 de enero de 1794, pp. 348-349). Por la misma razón los extranjeros que viven en Francia son acusados, arrestados y sometidos. Conclusión lógica —y a la vez absurda—, sus partidarios van a ser también acusados: el propio Cloots es atacado por Robespierre, quien le reprocha el hecho de pertenecer al "partido extranjero", así como que prefiera la denominación "ciudadano del Mundo" a la de "ciudadano Francés" (Discours del 12 de diciembre de 1793, p. 248). Y Cloots va a terminar en el cadalso.

Así, a pesar de su apego común a las ideas universalistas, y a pesar de su desacuerdo sobre la política concreta que había que seguir (exportar la revolución o reconciliarse con los pueblos vecinos), Cloots y Robespierre, de hecho, coinciden en preferir a los franceses, en detrimento de los demás pueblos; sólo que Robespierre practica esta preferencia en casa, en tanto que Cloots quiere imponerla en el extranjero. Para ambos, pues, el patriotismo triunfa sobre el

universalismo. Ignorar la lucidez de Rousseau se paga, a partir de ese momento, mediante la hipocresía o la inconsecuencia.

Demos ahora un salto adelante de más de cien años, y transportémonos al final de ese siglo XIX preparado por la Revolución francesa. Los últimos años del siglo, marcados por el caso Dreyfus, presencian la constitución de dos "ligas": la Liga de los Derechos del hombre, en febrero de 1898; y la Liga de la Patria francesa, en enero de 1899. Hay que agregar, además, que el objetivo de la segunda liga es el de combatir a la primera. He ahí que el hombre y el ciudadano, los humanitarios y los patriotas, se encuentran en lados opuestos de la barricada, como lo predecía Rousseau, y contrariamente a las esperanzas de los republicanos del siglo XIX. No son ellos los que han comprendido bien a Rousseau, sino Charles Maurras, quien lo detesta, y escribe: "Una patria es un sindicato de familias compuesto por la historia y la geografía; su principio excluye el principio de la libertad de los individuos, así como el de su igualdad", o sea, los principios humanitarios ("Mes idées politiques", p. 264).

En estos conflictos entre patriotas y humanitarios, algunos escogerán el campo del "hombre", y a veces lo pagarán caro. Tal es el caso de Jaurès cuyo pensamiento, sin embargo, no está exento de ambigüedad a este respecto. Otros preferirán al ciudadano: Maurras va a ser uno de los más elocuentes entre éstos. Criticando la amalgama revolucionaria del hombre y el ciudadano, escribe: "Es cierto en la doctrina, dentro de una filosofía muy apartada de la vida corriente, que la patria es en nuestros días la manifestación más completa y más coherente de la humanidad [. . .], se puede, y se debe, decir que la idea nacional representa al género humano, aunque, por lo demás, la nacionalidad francesa tenga títulos particulares para representarlo [he aquí el estrecho terreno de coincidencia entre Maurras y Robespierre]. Sin embargo, ésas son tesis de gabinete. Si, dentro de este orden de ideas, se quiere un valor activo, es preciso proceder de otra forma y decir: El sentimiento patriótico existe. El sentimiento humanitario no existe; existe tan poco, que apenas si se lo concibe como oposición a la idea de lo nacional: en vez de motivarla, la contraría" (pp. 264-265). Es posible que Maurras se equivoque al justificar la superioridad del patriotismo por el hecho de que goza de mayor extensión en el mundo (el hecho da fundamento al derecho); pero aún permanece fiel a Rousseau (nos convertimos en hombres cuando hemos nacido "nacionales"), y tiene razón en denunciar una continuidad ilusoria.

Desde la segunda guerra mundial, cuando menos, el discurso na-

cionalista ha pasado a ser el atributo de los movimientos antirrepublicanos y antidemocráticos; ya la guerra de 1940 no permite reconciliar estas tendencias, más que por el hecho de que en esos momentos se combate al fascismo alemán (enemigo por partida doble); y, por el contrario, las guerras coloniales hacen que el conflicto vuelva a salir a la luz. Cuando Maurras dice: "Concebido en su médula histórica, en su esencia hereditaria, el patriotismo se aproxima a las ideas contra las cuales la democracia se ha levantado en todas las épocas" (p. 217), fuerza las cosas, sin traicionarlas; sus herederos, los movimientos nacionalistas de hoy, se oponen al conjunto de los partidos democráticos. Esto no significa, evidentemente, un debilitamiento cualquiera de los estados-nación; su existencia es el efecto de las estructuras sociales modernas, y los unos no desaparecerán más que si lo hacen las otras; la nación sobrevive fácilmente al nacionalismo. Pero la existencia del Estado-nación no obliga a abrazar una ideología patriótica. Esto es lo que no se quiere admitir entre la Revolución y la primera guerra, cuando se trata por todos los medios de establecer una continuidad entre humanismo y nacionalismo, como podremos observar ahora más detalladamente.

TOCQUEVILLE

CONTRA LA ESCLAVITUD

Los sentimientos nacionalistas de Alexis de Tocqueville aparecen esencialmente en los discursos e informes que redacta, en su calidad de estadista, sobre la cuestión argelina. Pero, para empezar, es preciso retomar las cosas un poco antes. Durante su visita a Norteamérica, Tocqueville pudo observar directamente los sufrimientos de los esclavos negros. Electo diputado en la Cámara tras su regreso a Francia, forma parte de las comisiones que debaten el problema de la esclavitud y que preparan su abolición en las antiguas colonias francesas, tales como las Antillas. En sus intervenciones, invoca los principios humanitarios que ha legado la filosofía de las Luces. La esclavitud es rechazada y condenada en nombre del derecho natural, en este caso, en el del principio de igualdad. "El hombre jamás ha tenido el derecho de poseer al hombre, y el hecho de la posesión ha sido siempre, y todavía es, ilegítimo" ("Rapport", p. 54). "Esta odiosa institución [. . .] es [. . .] contraria a todos los derechos naturales de la humanidad" ("Rapport sur l'Algérie", p. 330). Así, pues, Tocqueville no se va a preguntar nunca si hay que proceder o no a la abolición de la esclavitud, sino en qué condiciones conviene efectuarla.

El postulado de igualdad entre los seres humanos, independientemente de toda consideración de origen o de raza, va a hacerse explícito en ese contexto: Tocqueville no cree "en supuestas diferencias entre los instintos de las diversas razas humanas" ("L'emancipation des esclaves", p. 98), y sabe que las afirmaciones que se hacen a ese respecto son, en realidad, justificaciones inventadas *a posteriori* por los esclavistas. Sin embargo, la cuestión está muy extendida: "¿Acaso no se diría, al ver lo que sucede en el mundo, que el europeo es a los hombres de otras razas lo que el propio hombre es a los animales?" (*De la démocratie en Amérique*, I, II, 10, t. I, p. 427). Así, pues, Tocqueville jamás ha tenido dudas en cuanto al hecho de que "el negro es civilizable", y no piensa que pertenece a "una especie intermedia entre el hombre y el mono" ("Intervention", p. 122). Lo mismo sucede en América: "El éxito de los cherokees demuestra, pues, que los indios poseen la facultad de civilizarse" (*Dé-*

mocratie, I, II, 10, t. I, p. 422); si este "éxito" no es más general, ello tiene explicaciones sociológicas e históricas que no repercuten contra la igualdad de principio entre los hombres.

¿Cuál es el origen de esta forma de concebir a la humanidad? Es indudablemente cristiano, según Tocqueville: "El cristianismo es una religión de hombres libres" ("Rapport", p. 45), y es "idea cristiana la de que todos los hombres nacen iguales" ("L'émancipation", p. 88). Pero, ya sea que los cristianos hayan quedado agotados por la dificultad del combate, ya que se hayan contentado con una igualdad ante los ojos de Dios, estos principios de igualdad y de libertad han caído en desuso. En consecuencia, ha sido preciso reanimarlos, insuflarles un nuevo impulso y volverlos a acercar a las preocupaciones terrenales de los humanos; ésta es la tarea que ha realizado la Revolución francesa. "Somos nosotros quienes hemos dado un sentido determinado y práctico a esta idea cristiana de que todos los hombres nacen iguales, y quienes la hemos aplicado a los hechos de este mundo" (*ibid.*). "Somos nosotros quienes, al destruir en todo el mundo el principio de las castas, de las clases; al reencontrar, como se ha dicho, los títulos del género humano que se habían perdido, y al extender por todo el universo la noción de la igualdad de todos los hombres ante la ley, así como el cristianismo había creado la idea de la igualdad de todos los hombres ante Dios, digo que somos nosotros los verdaderos autores de la abolición de la esclavitud" ("Intervention", pp. 124-125). Hay ahí un mérito particular de los franceses, el de haber estado en el origen del movimiento, y un deber, porque la institución de la esclavitud aún no se ha abolido, ni en Francia ni en ninguna otra parte.

Tal es la perspectiva ética a propósito de esta cuestión. Pero la esclavitud no es un problema abstracto que se pueda colocar en manos del filósofo, o uno individual para aquel que sufre sus consecuencias; es también una institución social, cuyas implicaciones económicas y políticas se extienden hasta muy lejos. Ahora bien, electo diputado y encargado de informar ante una comisión parlamentaria, Tocqueville asume el carácter de hombre de Estado, y no de filósofo moral. Lo mejor, claro está, sería que moral, o sumisión a los principios generales, y política, o defensa de los intereses particulares coincidieran, y Tocqueville tiene la impresión de que en su época esto es posible. Tal había sido ya su convicción en el curso de su visita a América. "Además, el cristianismo no ha destruido la esclavitud más que haciendo valer los derechos del esclavo; en nuestros días se la puede atacar en nombre del Señor: en esto, el interés y la moral

están en concordancia" (*Démocratie*, I, II, 10, t. I, p. 463). Y, de regreso a Francia, sigue pensando lo mismo: "La humanidad y la moral con frecuencia han reclamado, y a veces quizás con imprudencia, la abolición de la esclavitud. Hoy día, es la necesidad política la que la impone" ("Rapport", p. 48). Se observará aquí que los dos puntos de vista se distinguen muy bien, que es la política la que evalúa la moral, y no a la inversa y que, finalmente, se puede ser abolicionista con imprudencia, ignorando las consideraciones políticas que de ello se desprendan. ¿Habrá que deducir de esto que se puede ser antiabolicionista con razón?

Tocqueville probablemente no llegaría tan lejos. Pero sí querría, cuando menos, que la aplicación del principio humanitario se sometiese a las obligaciones políticas del momento y del lugar. No se cansa de afirmar que no hay que proceder a la abolición más que tomando todo tipo de precauciones, haciendo pasar a los antiguos esclavos por estados intermedios entre la sumisión y la libertad. Por esta razón, deben admitirse algunas excepciones al principio de la igualdad ante la ley: por ejemplo, es preciso prohibir "provisionalmente a los negros el derecho a que sean propietarios" ("L'émancipation", p. 105); así, pues, la moral sigue sometida a la política. Por otro lado, y esto es característico de la postura de Tocqueville, hay que cuidar de que ciertos derechos otorgados a los antiguos esclavos de las Antillas, no perjudiquen el gozo de otros derechos adquiridos. "Si bien los negros tienen el derecho de ser libres, es irrefutable que los colonos tienen el derecho a no verse arruinados debido a la libertad de los negros" (*ibid.*). El derecho a "no verse arruinado" es una defensa de la propiedad. Pero si la libertad de un ser humano es inalienable y nadie tiene jamás el derecho de poseer al hombre, por decirlo retomando las palabras de Tocqueville, ¿acaso puede aún afirmarse que la riqueza de los esclavistas era una propiedad legítima? ¿Ser rico es un derecho incondicional? "Es justo otorgarle a los colonos [. . .] una indemnización que represente el valor de venta de los esclavos puestos en libertad" (*ibid.*, p. 107). ¿Realmente está obligado el Estado, para abolir la esclavitud, a dar compensaciones a los ex propietarios de esclavos o, dicho con otras palabras, a hacer pagar a la totalidad de los ciudadanos la pérdida que hace sufrir a una parte de ellos?

Se asiste aquí a un conflicto entre dos exigencias de origen distinto. El derecho a la compensación se funda en una consideración del bienestar del individuo: es preciso evitar que éste sufra a causa de los actos de la colectividad; esto es, como también lo dice Tocquevi-

lle, una "garantía". En cuanto a la ilegalidad de la esclavitud, ésta proviene de una consideración universal, a saber, la igualdad de los hombres. A pesar de su proximidad, los términos "disponer libremente de sí" y "disponer de los bienes de uno, cualquiera que sea su origen", no se refieren al mismo principio. Es este conflicto —a veces solamente potencial—, el que quiere evitar Tocqueville al exigir la intervención del Estado. Aquí, ya no es la política la que limita la moral; se trata de un principio de derecho que se enfrenta a otro; es preciso tomar medidas para que ambos sean respetados.

Para evitar que la abolición de la esclavitud en las ex colonias francesas ejerza efectos nefastos (ruina de propietarios, baja del nivel de la industria), es preciso, al tiempo que se libera a los individuos, mantener en estado de sumisión los territorios que habitan. En otras palabras, es necesario que el colonialismo pase a remplazar al esclavismo. "Ya que Francia trabaja para hacer sociedades civilizadas, y no hordas de salvajes" ("Rapport", p. 59). He ahí por qué Tocqueville va a convertirse en uno de los primeros ideólogos franceses de la colonización.

EN FAVOR DE LAS COLONIAS

A veces, Tocqueville trató de justificar el colonialismo en nombre del principio humanitario de expandir la civilización (a la manera de Condorcert, como se verá). Así, al escribirle a un amigo suyo inglés, sobre la ocupación de la India, le decía: "Yo [. . .] jamás dudé un instante del triunfo de ustedes, que es el del cristianismo y el de la civilización" ("Lettre à lord Hatherton", p. 423). "La ruina de los ingleses en la India", escribía a otro corresponsal, tomando aparentemente por magnitud despreciable el interés de los hindúes, en tanto que población autónoma, "no le hubiera aprovechado a nadie, como no fuese a la barbarie" ("Lettre à Senior", p. 419). Pero hay que agregar de inmediato, que en ninguno de los casos que él ha podido conocer personalmente recurre a este argumento; y, aún más, le niega explícitamente toda pertinencia. Así, en cuanto a la colonización de los indios de la América del norte, dice: "La tiranía europea los ha vuelto más desordenados y menos civilizados de lo que eran. La condición moral y el estado físico de estos pueblos, no han dejado de empeorar al mismo tiempo, y se han convertido en más bárbaros, a medida que han venido sufriendo más infortunios" (*Dé-*

mocratie, I, II, 10, t. I, p. 429). Va a expresar la misma opinión con respecto a los resultados de la conquista colonial francesa de Argelia: "Hemos convertido a la sociedad musulmana en mucho más miserable, más ignorante y más bárbara de lo que era antes de que nos conociese" ("Rapport sur l'Algerie", p. 323).

El argumento de civilización es rechazado, cuando menos en el razonamiento explícito y, sin embargo, Tocqueville sigue siendo partidario firme de la colonización argelina. ¿A nombre de qué? A nombre del interés de su país, esto es, de Francia. "La conservación de las colonias es necesaria para la fuerza y grandeza de Francia" ("L'émancipation", p. 84). La guerra de conquista no es juzgada más que desde un solo punto de vista: "No dudo que pudiéramos edificar sobre la costa de África un gran monumento a la gloria de nuestra patria" ("Lettre sur l'Algérie", p. 151). Si se abandonaran las colonias, ello sería el indicio certero de nuestra decadencia, que otros países no dejarían de explotar; en cambio, si se las mantiene, si se acrecienta su número, "nuestra influencia en los asuntos generales del mundo aumentaría muchísimo" ("Travail sur l'Algérie", p. 215). Tal es la lección de la conquista inglesa en la India: su esplendor "se refleja sobre toda la nación" ("L'Inde, plan", p. 478).

Por regla general, el sentimiento nacional le parece a Tocqueville tanto más precioso, cuanto que es la única aspiración que trasciende los intereses del individuo, y porque tiene algunas oportunidades de sobrevivir dentro de la democracia. El peligro del régimen democrático, como Tocqueville no se cansa de afirmar, es que cada quien no se preocupe más que de sus propios intereses, y que no se aspire ya a ningún ideal colectivo; es, según escribe en una carta a John Stuart Mill, "el gusto por el bienestar material y la molicie de corazón", "el ablandamiento gradual de las costumbres, el abatimiento del espíritu, la mediocridad de los gustos". El único remedio, en tales circunstancias, es reanimar el orgullo nacional. "Es preciso que quienes marchan a la cabeza de una nación de esa índole [democrática] mantengan siempre una actitud orgullosa hacia ella, si no quieren que la calidad de las costumbres sociales caiga muy bajo" ("Lettres à J. S. Mill", p. 335). Hubiera sido preciso que esos hombres "viniesen a hacer uso de un lenguaje que elevara y sostuviera el corazón nacional, y tratasen de moderarlo en cuanto a ese gusto reblandecedor que cada día lo empuja hacia los gozos materiales y los pequeños placeres" (p. 336). No hay la certeza de que el análisis de Tocqueville sea justo: el nacionalismo, ¿es el antídoto contra o, por el contrario, la emanación del individualismo (o de la sociedad indus-

trial)? ¿Es la nación una entidad próxima o alejada de las comunidades anteriores? Pero, aun suponiendo que tuviera razón, nos podemos preguntar si el remedio no presenta el riesgo de ser más peligroso que la enfermedad que pretende curar. Tocqueville no parece inquietarse a este respecto.

Resulta sorprendente ver que Mill, en su respuesta a la carta de Tocqueville, está mucho menos consciente que su corresponsal en cuanto al peligro nacionalista. "Últimamente, me he acordado con frecuencia de la razón que dio usted para justificar la conducta del partido liberal en la reciente querella entre Inglaterra y Francia —a saber, que el sentimiento de *orgullo nacional*, es el único sentimiento efectivo que participa del espíritu público y que tiene un efecto ennoblecedor, y que, por consiguiente, no había que dejar que se degradara. Cada día aporta pruebas dolorosas del grado en que esto es así [. . .]. Yo estoy de acuerdo con usted, de todo corazón, cuando dice que no hay que dejar que disminuya el único sentimiento de carácter público y, por ende, por el momento, desinteresado, que queda en Francia. [. . .] Empero, en nombre de Francia y de la civilización, la posteridad tiene el derecho a esperar de hombres como usted, de los espíritus más nobles y más esclarecidos de nuestra época, que inculquen a sus compatriotas, en lo que concierne a la gloria nacional y a la importancia nacional, ideas superiores a aquellas, bajas y viles, que parecen tener en la actualidad" ("Lettres à Tocqueville", p. 337).

Lo que Mill señala, respetuosa pero firmemente (es una de las raras cartas que escribe en inglés: ¿habrá sido por azar?), es el relativismo de una postura puramente nacionalista: si uno se contenta con exaltar el orgullo nacional, sin someter su contenido a ningún examen, se acabará por admitir tantos ideales como naciones. Pero Mill no se priva de señalar cuán dolorosa es una situación en la que la única trascendencia posible es la trascendencia nacional; no olvida que es preciso juzgar, no únicamente en nombre de Francia, sino también en nombre de la civilización; en pocas palabras, que ciertos sentimientos nacionales pueden ser dignos de respeto, pero hay otros que no; y le recuerda a Tocqueville que espera verlo comportarse, no solamente como francés, sino también como hombre esclarecido y noble. Y concluye de la siguiente manera: "Quisiera que se crucificase al primer hombre que se atreviera a proferir, en la tribuna de un pueblo, injurias contra otro pueblo" (p. 341). Pero ése es un punto de vista del cual el hombre político Tocqueville no quiere oír hablar: "Es una locura", dice en la continuación de la misma corresponden-

cia, "cuando se es hombre público, buscar otra recompensa que no sea la estimación y la justicia del país propio" ("Lettrres à Mill", p. 343). Esta frase la hubiera podido firmar Barrès.

Pero regresemos a las colonias. Cuando redacta su gran informe sobre Argelia para la Cámara de diputados, Tocqueville no se plantea más que una pregunta: "El dominio que ejercemos sobre la antigua Regencia de Argel, ¿es útil a Francia?" ("Rapport", p. 311). No ha lugar preguntarse si ese dominio es acorde con los intereses de la humanidad y, aún menos, con los de la población argelina; lo único que cuenta es el interés nacional. Por lo demás, la pregunta es puramente retórica, ya que Tocqueville considera la respuesta afirmativa "como una verdad demostrada". Y es que, si la utilidad económica de las colonias se presta a discusión, su utilidad como ingrediente de la fuerza política marca una tautología: la victoria es el indicio seguro de la fuerza. Ahora bien, ésta es, por supuesto, la utilidad en la que piensa Tocqueville: "El mérito principal de nuestras colonias no está en sus mercados, sino en la posición que ocupan sobre el globo" ("L'émancipation", p. 85).

Es esta postura de principio —el argumento nacionalista— la que explica las reacciones de Tocqueville ante tal o cual caso particular. Durante su viaje a Argelia va a ser testigo de una peroración, de la que da noticia en estos términos: "Señores, con estas gentes no hay nada que valga, más que la fuerza y el terror. [. . .] Tras haber matado cinco o seis hombres, he sido indulgente con estas bestias. [. . .] Un árabe del que se sospechaba fue traído a mi presencia. Lo interrogué, y luego hice que le cortaran la cabeza" ("Notes de voyage", p. 216). Tocqueville no aprueba tales comportamientos. Pero he aquí el comentario que hace al respecto: "Y yo, escuchando tristemente todas estas cosas, me preguntaba cuál podía ser el porvenir de un país dejado en manos de tales hombres, y dónde iba a terminar finalmente esta cascada de violencias e injusticias, si no en la revuelta de los indígenas y en la ruina de los europeos?" (p. 217). La melancolía de Tocqueville no le hace abandonar ni por un instante su punto de vista nacionalista: los actos de esa índole van a causar la ruina de los colonizadores, es decir, de los intereses de Francia; pero de los "indígenas", no ve más que la revuelta: no se trata, por ejemplo, de la ruina *de ellos*, o incluso de su muerte.

O bien, veamos lo que dice en otra ocasión: en 1846, un periódico francés de Argel, que afirma que ciertas "razas humanas" están "destinadas a la destrucción por un decreto de la Providencia"; lo cual, aplicado a los árabes, lleva a concluir: "La extinción de esta raza

culpable es una armonía." He aquí ahora el comentario de Tocqueville: "Yo no quiero que se rechace a los indígenas, no quiero, sobre todo, que se los extermine [. . .], pero pienso que fiarnos de la bienquerencia de los indígenas para mantenernos en África, es una pura ilusión, a la cual sería insensato apegarse" ("Travail", pp. 293-294). En desacuerdo con los medios que propone el diario argelino, Tocqueville no deja de sostener el proyecto de la ocupación; rechaza los dos extremos —exterminación por un lado, expresión de la libre voluntad argelina por el otro— para recomendar una posición de fuerza tranquila.

Así, pues, no se debe tomar en cuenta la "bienquerencia de los indígenas". Tocqueville no piensa que los franceses luchen en África solamente contra la mala voluntad de algunos jefes: "Desde el principio hemos reconocido que no teníamos contra nosotros un verdadero ejército, sino a la propia población. [. . .] Se trataba menos de vencer a un gobierno, que de contener a un pueblo" ("Rapport sur l'Algérie", pp. 316-317). Se podría experimentar alguna sorpresa ante el poco caso que le hace a esta oposición. En efecto, él sabe perfectamente que la distinción entre indígenas y extranjeros es meramente relativa: recordemos que para él no hay diferencia entre los "instintos" de las razas. Ahora bien, Tocqueville siempre ha experimentado la mayor intransigencia en lo que concierne a una amputación cualquiera de los derechos del individuo (sus "garantías") y, particularmente, de su libertad política. Por lo demás, no deja de recordarlo en el contexto de la colonia: "Tenemos necesidad en África, al igual que en Francia, pero más que en Francia, de las garantías esenciales del hombre que vive en sociedad; no hay país donde sea más necesario fundar la libertad individual, el respeto por la propiedad, la garantía de todos los derechos, como en una colonia" ("Lettre sur l'Algérie", p. 150). Así, pues, no cesa de indignarse cuando observa que "en Argelia, la primera de todas las libertades civiles, la libertad individual, no está asegurada" ("Travail", p. 263).

¿Qué es lo que nos ha llevado a esta aparente contradicción? Es habernos referido a la pertenencia nacional, y al papel jerárquicamente superior que ésta ocupa, respecto de la pertenencia común a la humanidad. La libertad y la igualdad de los individuos son principios inviolables; pero no se puede decir lo mismo respecto a los estados o a los pueblos: el dominio de los otros, ilegítimo en el plano individual, se vuelve aceptable a partir del momento en que se trata con las colectividades. Y, sin embargo, ¡estas colectividades no dejan de estar compuestas por individuos! Así, pues, en favor de esta desvia-

ción se desembocará en una defensa de la desigualdad entre personas por poco que éstas pertenezcan a comunidades diferentes. "No hay utilidad, ni se tiene el deber [las consideraciones políticas preceden siempre a las morales; pero aquí están en concordancia, si debemos creer a Tocqueville] de permitirles a nuestros súbditos musulmanes ideas exageradas sobre su propia importancia, ni de persuadirlos de que estamos obligados a tratarlos en todas circunstancias, precisamente como si se tratara de nuestros conciudadanos y de nuestros iguales" ("Rapport sur l'Algérie", p. 324). Así, los súbditos musulmanes no van a ser súbditos como los otros, y "la bienquerencia tiene un tope" (p. 321) que es preciso saber evitar.

De este modo, aunque se apoye en el principio de la igualdad ante la ley, Tocqueville recomienda que la justicia no sea la misma para todos. Por lo que toca a los "indígenas", "se pueden establecer para ellos consejos de guerra. Esto es de interés secundario [. . .]. Pero lo que no es secundario, es darle al europeo que se invita al África todas las garantías judiciales, tanto en lo civil como en lo criminal, que está acostumbrado a considerar como una necesidad de la vida civilizada" ("Travail", p. 280). ¿La civilización, entonces, no es apropiada más que para quienes ya la poseen? Lo mismo se puede decir por lo que toca a la distribución de las tierras: "En ciertos lugares, en vez de reservarles a los europeos las tierras más fértiles, las mejor irrigadas, las mejor preparadas que posee el dominio, se las hemos dado a los indígenas" ("Rapport sur l'Algérie", p. 321). Tocqueville se indigna por ello, olvidando quizás que esas tierras, antes de poder "darlas" se las había tomado por las armas a esos mismos indígenas. La igualdad, empero, ya no es, decididamente, admisible mientras que, para preparar su estudio sobre América, Tocqueville había participado en la vida de sus "indígenas", es un tipo de comportamiento científico completamente distinto al que recomienda aquí: "No se pueden estudiar los pueblos bárbaros, más que con las armas en la mano" (p. 309). Se ha visto que Renan había comprendido perfectamente bien esta lección.

Es por ello por lo que las únicas injusticias que denuncia, en la narración de su viaje, son las que sufren los colonos. Cierto día, por ejemplo, un director civil comprueba la inanidad de una decisión militar concerniente a la población árabe. Decide presentar querella; vienen a continuación prolongados trámites; la decisión se revoca, pero después de mucho tiempo. "A todo esto, ya había pasado mucho tiempo, un mes, durante el cual se gobernó a los árabes a punta de garrote. Estas anécdotas, comenta Tocqueville, nos divertían, pero

no nos enseñaban nada nuevo, porque, ¿en qué se puede convertir el pobre funcionario civil ante la insolencia francesa que le pone un sable en el culo?" ("Notes de voyage", p. 204). El único personaje de esta "anécdota" que suscita la piedad de Tocqueville es el empleado civil: pero ni una palabra sobre los árabes golpeados.

Los estados, o los pueblos, no gozan del tratamiento que les está reservado a los individuos; y los individuos, por el hecho de vivir en un Estado, finalmente pierden los derechos que merecían por su calidad de seres humanos. Tocqueville, que denunciaba la posesión del hombre por el hombre, no ve ningún inconveniente en que un Estado posea a otro. "Francia posee hoy día [. . .] colonias en las que 200 000 hombres hablan nuestra lengua, tienen nuestras costumbres, obedecen nuestras leyes", escribe sin parpadear ("L'émancipation", p. 87). ¿Se trata de una simple inconsecuencia, de la falta de extensión de un principio (o incluso de una contradicción, como lo creen la mayor parte de los comentaristas de Tocqueville) o es, por el contrario, una discontinuidad de principios, por así decirlo?

Para poder responder esta pregunta es preciso recordar antes una distinción clásica entre dos clases de derechos del individuo. Están, por un lado, los derechos que se podrían llamar positivos, o sustanciales, que derivan esencialmente del principio de igualdad: todos los ciudadanos tienen derecho a los mismos privilegios (que por ello mismo dejan de ser tales) como, por ejemplo, la igualdad ante la ley o el derecho de voto. Por otra parte, el individuo goza también de derechos en cierta forma negativos (o formales), que consisten en el establecimiento de una frontera más allá de la cual la colectividad no tiene nada que decir (frontera, pues, que divide su vida entre la esfera pública y la esfera privada); estos derechos consisten, esencialmente, en un ejercicio de libertades: libertad de pensamiento, de confesión, de palabra, libertad para educar a los hijos como se quiera, y así sucesivamente. Los dos grupos de derechos no son contradictorios, sino complementarios; sin embargo, hay veces que entran en conflicto, como se ha visto a propósito del derecho de unos a disponer de ellos mismos, y de los otros a beneficiarse de su propiedad, sea cual fuere el origen de ésta. Cuando se hace hincapié en los derechos positivos, extendidos a todos los miembros del grupo, se caracteriza al "socialismo", en el sentido más amplio (¿o, quizá, debiera decirse "societismo"?), en tanto que la insistencia en los derechos negativos que tiene cada uno de los miembros, es propia de la corriente del pensamiento liberal.

Ahora se puede reformular así la pregunta que nos planteábamos

anteriormente: ¿la analogía entre individuo y Estado queda justificada, especialmente en lo que concierne a los distintos derechos que poseen uno y otro? Si queremos creer en la coherencia del pensamiento de Tocqueville, tenemos que imaginar que su respuesta a esta pregunta hubiera sido negativa. Lo que él sugiere es que los estados, al igual que los individuos, tienen esferas en las cuales actúan en función, únicamente, de su voluntad (los derechos negativos); pero, a diferencia de los individuos, los estados no tienen por qué conformarse con un código que les atribuya derechos positivos, por la sencilla razón de que tal código no existe. En efecto, para que el derecho se pueda ejercer, es preciso, necesariamente, que exista un espacio social en el interior del cual la colectividad pueda imponer la aplicación de la ley (éste es, precisamente, el Estado de derecho). Ahora bien, contrariamente a lo que dejan imaginar los sueños idílicos de los enciclopedistas, no existe la "sociedad general", un espacio social universal, provisto de gendarmes que garantizan la aplicación de una ley planetaria. La única regla de comportamiento internacional es, pues, la libertad, es decir, la ausencia de reglas (la "ley de la jungla"); lo cual equivale a decir que el único principio de comportamiento entre los estados es el nacionalismo. La moral universal se detiene en el umbral de las relaciones internacionales.

Lejos de estar en contradicción con los principios generales que identifica Tocqueville en la esfera del individuo, el nacionalismo sería entonces la proyección de uno de estos principios, el liberalismo, sobre la escala de las relaciones entre estados. El principio liberal es, para la vida del individuo, un correctivo indispensable a la acción de la "voluntad general" pero, en ausencia de una tal voluntad, aquél reina solo, y, por ende, su significado se transforma. El liberalismo proclama el derecho del individuo a hacer lo que quiera, dentro de ciertos límites fijados por la colectividad; el nacionalismo hace otro tanto por lo que toca a los estados, pero partiendo de la afirmación de que tales límites no existen. El liberalismo alienta a los individuos a aprovechar sus capacidades y su fuerza; pero el campo de acción de los individuos queda restringido por aquello que es considerado como el interés común del grupo. El nacionalismo es una política de la fuerza, propia del Estado, una *Machtpolitik* que no restringe ninguna "sociedad de las naciones" (inexistente o ineficaz), sino únicamente la fuerza de sus vecinos.

Tocqueville había abordado este problema en *De la démocratie en Amérique*, observando que la política interior y la política exterior de un país no podían valerse del mismo principio. Podría decirse que

la finalidad de una política interior es la de alcanzar un alto grado de civilización, con todo lo que esta palabra implica. Ahora bien, una de estas implicaciones es renunciar a la guerra. "Creo que puede admitirse como regla general y constante que, entre los pueblos civilizados, las pasiones guerreras irán siendo cada vez más raras y menos vivas, a medida que las condiciones sean más iguales" (II, III, 22, t. II, p. 325). La guerra es una política de fuerza, no de derecho y, en consecuencia, es contraria a la civilización. Pero si un Estado, en su política exterior, aplica el mismo principio, simplemente se convierte en presa fácil para sus vecinos. "Sea cual fuere la vocación que estas naciones tengan por la paz, es absolutamente preciso que estén listas para repeler la guerra, o, en otras palabras, que posean un ejército" (*ibid.*). No sólo no deben extenderse los mismos principios al conjunto de los actos del Estado, sino que es imperativo que se apliquen los principios contrarios ya que, de no hacerse así, los esfuerzos desplegados en el interior quedarían anulados por la vulnerabilidad ante el exterior. "¿Qué importancia tiene que un pueblo se presente como gozando de bienestar y libertad, si cada día se ve expuesto a ser devastado y conquistado? [. . .] Así, pues, con frecuencia la fuerza es una de las primeras condiciones de la felicidad e, incluso, de la existencia de las naciones" (I, I, 8, t. I, pp. 238-239).

Cuando defiende los derechos de los individuos (y particularmente sus derechos negativos a la libertad) al tiempo que predica la expansión colonial y, en consecuencia, la sumisión de los otros países, Tocqueville permanece, al menos en la superficie, coherente consigo mismo. El liberalismo en el interior favorece —en la esfera que está sustraída al control social— a los fuertes y a los ricos; el liberalismo en el exterior, convertido en nacionalismo, hace otro tanto. El liberalismo quiere garantizar a cada uno el libre ejercicio de sus capacidades; por ende, los colonizadores tienen el derecho de colonizar. El colonialismo de Tocqueville no es más que la prolongación internacional de su liberalismo. La única crítica admisible, desde su punto de vista, sería aquella que demostrase que la expansión colonial no es útil para Francia (ésta será la parte medular de la argumentación de Raymond Aron, a propósito de la guerra de Argelia, cien años más tarde).

CONVICCIÓN Y RESPONSABILIDAD

La posición de Tocqueville posee, pues, su coherencia; lo cual no quiere decir que sea irreprochable. Si su razonamiento es efectivamente el que se acaba de reconstruir, se le puede criticar por su simplismo, por su tendencia a borrar diferencias que, sin embargo, son considerables. Se puede admitir que la situación internacional de un país obligue a éste a poseer un ejército para "repeler la guerra" o para evitar ser conquistado; pero este argumento deja de ser aceptable a partir del momento en que se trata de una guerra de conquista. Aunque se desee, como lo exige la lógica del nacionalismo, que nuestro país sea fuerte, no se está obligado a poner un signo de igualdad entre todos los medios de expansión, y de juzgar de igual manera, por ejemplo la guerra y el comercio (esta distinción, señalada por Montesquieu y ampliada por Benjamin Constant, no deja de serle perfectamente familiar a Tocqueville). Y finalmente, en una situación de guerra, no todos los medios para lograr la victoria son igualmente aceptables. En otras palabras, aun cuando se acepte como hecho establecido la ausencia de una "sociedad de las naciones" eficaz, se puede seguir recurriendo a la razón y a las normas racionales para controlar y restringir el uso de la fuerza.

Tocqueville parte de una afirmación que presenta como si fuese la comprobación de un hecho: "La idea de poseer el África, de mantener el África con la ayuda y el apoyo de la población indígena, esta idea que es el sueño de los corazones nobles y generosos, es una quimera, cuando menos en la actualidad" ("Intervention", p. 293). "No hay más que la guerra" ("Travail", p. 226). La guerra está presente como el único medio de alcanzar los fines de Francia, afirmación susceptible de ser criticada, independientemente del hecho de que se pueda no estar de acuerdo con los fines en cuestión. Una vez dado este paso, sigue otro: puesto que se ha optado por colocarse únicamente en la óptica de la eficacia, se aceptará que se haga la guerra, cualesquiera que sean los medios que se utilicen. "Desde el momento en que hemos admitido esta gran *violencia* de la conquista, creo que no debemos dar marcha atrás ante las violencias de detalle que son absolutamente necesarias para consolidarla", le escribe al general Lamoricière, el 5 de abril de 1846 ("Lettre à Lamoricière", p. 304). El mariscal Bugeaud seguramente no razonaba en otra forma cuando, ante la Cámara de diputados, se defendía de los reproches que se le dirigían respecto de los métodos por él empleados: "Esos murmullos parecen indicarme que la cámara encuentra este medio demasia-

do bárbaro. Señores, no se hace la guerra con sentimientos de filantropía. Cuando se quiere el fin, es preciso querer los medios; y cuando no hay más que los que indico, es necesario emplearlos. Yo preferiré siempre los intereses franceses, a una absurda filantropía hacia aquellos extranjeros que les cortan la cabeza a nuestros soldados prisioneros o heridos" ("Discours", pp. 67-68). "Filantropía" es claramente aquí un sinónimo peyorativo de humanismo: una moral que nada entiende de política.

Para Tocqueville, algunos de estos "medios" son políticos o sociales. Así, los franceses podrían sacar partido de pretender, al principio, que adoptan las costumbres del país, para ganarse la confianza de los habitantes y lograr más fácilmente, en una segunda época, afrancesar a los árabes. O bien, deberían tratar de sembrar la disensión entre los diferentes grupos que ocupan el suelo de Argelia, con objeto de facilitar su sumisión. Pero hay otros "medios" en los que se pone de manifiesto la represión pura, como las famosas *razzias*, cuyos iniciadores fueron Bugeaud y Lamoricière, y que consistían en quemar los poblados y las cosechas de la población argelina, para quebrar toda resistencia y obtener la sumisión. Bugeaud elaboraba, al respecto, una teoría en los siguientes términos: "No basta con atravesar las montañas y vencer una o dos veces a los habitantes de la montaña; para reducirlos es preciso atacar sus intereses. Y no se puede lograr eso si se pasa por ahí como saeta; hace falta insistir sobre el territorio de cada tribu; hay que arreglárselas para tener los víveres con que quedarse ahí el tiempo necesario para destruir poblados, cortar los árboles frutales, quemar o arrancar las cosechas, vaciar los silos, buscar en los barrancos, las rocas y las grutas, para capturar a las mujeres, los niños, los ancianos, los rebaños y el mobiliario; sólo en esta forma se puede hacer capitular a estos orgullosos montañeses" ("De la stratégie", p. 112). Como es fácil imaginar, en estas circunstancias nadie se tomaba la molestia de contar las muertes "accidentales".

Esta política no encuentra unanimidad en Francia; en consecuencia, Tocqueville se dedicará a combatir a sus detractores. "Con frecuencia he oído en Francia a hombres a quienes respeto, pero a los que no apruebo, decir que era malo que se quemasen las mieses, que se vaciaran los silos y, en fin, que se detuviera a los hombres desarmados, a las mujeres y a los niños. Según yo, ésas son necesidades fastidiosas, pero a las cuales tendrá que someterse todo pueblo que le quiera hacer la guerra a los árabes" ("Travail", pp. 226-227).

Se pueden observar las reacciones de Tocqueville en ocasión de

una circunstancia particular de esa índole. Las tropas de Bugeaud habían perseguido a los árabes insumisos, los habían encerrado en las grutas de Dahra y los habían exterminado asfixiándolos con humo. El coronel Saint-Arnaud, subordinado de Bugeaud, informaba así de una operación de esa naturaleza: "El mismo día, el 8, efectué un reconocimiento de las grutas, o más bien cavernas, de doscientos metros de longitud, con cinco entradas. Se nos recibió a tiros [. . .]. El 9, comienzo de los trabajos de sitio, bloqueos, minas, petardos, conminaciones, instancias, ruegos de que salieran y se rindieran. Respuesta: injurias, blasfemias, disparos. . . se enciende el fuego. [. . .] Un árabe sale el día 11, insta a sus compatriotas a que salgan; éstos se niegan. El 12, salen once árabes, los demás siguen disparando. Entonces mando tapar herméticamente todas las salidas y convierto aquello en un vasto cementerio. La tierra cubrirá para siempre los cadáveres de estos fanáticos. Nadie ha bajado a las cavernas; nadie. . . más que yo sabe que hay allá abajo quinientos bandidos que ya no volverán a asesinar franceses. Con un informe confidencial se lo he contado todo al mariscal, sin poesía ni imágenes terribles" (*Lettres*, t. II, p. 37). Bugeaud seguramente supo apreciar la simplicidad de su coronel; ¿acaso no se había indignado, algunos meses antes, por las protestas que había levantado en Francia una operación anterior? Le escribía a Thiers: "Ha visto usted la explosión de injurias filantrópicas que la prensa, y aun la tribuna de los Pares, han soltado, con ocasión del asunto de los *Ouled Riah*; nosotros estamos profundamente indignados por ello [. . .]. Son muy pocas las personas que en Francia saben comprender las crueles necesidades de esta guerra inextricable [. . .]. Todavía durante mucho tiempo [el pueblo vencido] tratará de sacudirse el yugo; y tratará de hacerlo con tanta más frecuencia cuanto más filantrópica sea la represión. El desastroso acontecimiento de las grutas evitará mucha sangre en el futuro [. . .]. El país hallará en ello grandes ventajas; con esto podemos consolarnos de los ultrajes que se nos echan en cara" ("Lettre à Thiers", pp. 212-213).

Tocqueville no retoma el argumento del menor costo (que, más tarde, servirá para justificar el uso de la bomba atómica sobre Japón); pero, por lo demás, la diferencia entre él y Bugeaud no es más que de estilo. Yo no creo, dice, que "el mérito prominente del señor mariscal Bugeaud sea precisamente el de ser un filántropo: no, no creo eso; pero lo que sí creo, es que el señor mariscal Bugeaud, en tierras de África, ha prestado un gran servicio a su país" ("Intervention", p. 299). He aquí que la matanza no sólo queda excusada, sino que

es glorificada: lo que podría parecer un crimen contra la humanidad, pasa a ser un acto loable por el hecho de que se lleva a cabo al servicio de la nación. Tocqueville escribe en otra parte: "Creo que se deben emplear todos los medios para asolar a las tribus. No exceptúo más que aquellos que reprueban la humanidad y el derecho de las naciones" ("Travail", p. 227); pero uno se pregunta qué podría significar esta última restricción, tras los ejemplos de lo que sí está permitido. ¿Acaso no es más que una fórmula retórica?

Estas tomas de postura por parte de Tocqueville no pueden dejar de suscitar cierta sorpresa en el lector de *De la démocratie en Amérique*. Su autor, en efecto, dedicaba ahí un acerbo capítulo a la historia de las relaciones entre los colonizadores anglosajones y los indios. Al comentar un informe oficial relativo a estos últimos, escribía: "Queda uno sorprendido por la facilidad y la soltura con las cuales, desde las primeras líneas, el autor se deshace de argumentos fundados en el derecho natural y la razón, a los que denomina principios abstractos y teóricos" (*Démocratie*, I, II, 10, t. I, p. 453). ¿Pero acaso no era él quien descartaba con un revés de mano las consideraciones de hombres respetables, de corazones nobles y generosos, de filántropos (consideraciones que Bugeaud llamaba más crudamente "necesidades sentimentales", p. 213), para no admitir más que la lógica inexorable de las "necesidades fastidiosas"? Escribe, irónicamente: "Los americanos de esta parte de la Unión ven con envidia las tierras que poseen los indios" (*Démocratie*, t. I, p. 448); ¿pero acaso no es él quien se va a indignar al ver que algunas de las mejores tierras se les hayan "dado" a los árabes? La suerte desesperada de los indios lo abruma y le repugna; pero no ve inconveniente en que se les imponga ese mismo destino a los habitantes de Argelia. Reflexionando en general sobre los móviles políticos de los pueblos, trata sin miramientos "al patriotismo, que lo más frecuente es que no sea más que una extensión del egoísmo individual" (p. 485); convertido en hombre político, erige a este mismo patriotismo en el único principio conductor de su comportamiento. En su visita al continente americano, ve en la independencia el fin más elevado de cada pueblo: "nunca he estado tan convencido de que la desgracia más grande y más irremediable para un pueblo, es la de ser conquistado" ("Voyage aux États-Unis", p. 257). De regreso a Francia, hace la apología de la conquista de los otros.

Es posible que tampoco en este caso se trate de una incoherencia. Los discursos que sostiene Tocqueville aquí y allá, no guardan el mismo estatuto y, por consiguiente, no se apoyan en los mismos princi-

pios. El filósofo y sabio va a Norteamérica, un país extranjero; lo analiza y lo juzga en nombre de su "ética de la convicción", la cual es la del humanista: un derecho "natural", es decir, racional, fundado en la igualdad de derecho de los seres humanos. En cuanto al diputado y hombre de Estado, éste sostiene un discurso político: redacta informes, cartas, intervenciones en la Cámara, que deben influir en la línea política del Estado; su marco de referencia es una "ética de la responsabilidad": busca el bien de su país, no la conformidad a principios abstractos. La política no es la moral: ésta es la lección que se puede aprender de la yuxtaposición de estos diversos escritos de Tocqueville. La moral debe ser universal; la política no podría serlo. La "ética de responsabilidad", como se dice aceptando la postura de Max Weber, es una política, no una ética. Ahora bien, una política humanitaria, en cierta forma, es una contradicción de términos. Esto es cierto. Pero, ¿acaso esto quiere decir que se debe olvidar todo lo que se refiere a una de ellas cuando se practica la otra? Al establecer un divorcio radical entre moral y política, Tocqueville parece haber olvidado lo que su lucidez habitual no había dejado de hacerle sentir, y que formuló en términos de predicción (¡una más!): "Si [. . .] actuamos de tal manera que mostraremos que, a nuestros ojos, los antiguos habitantes de Argelia no son más que un obstáculo que es preciso apartar o pisotear; si envolvemos a sus poblaciones, no para levantarlas en nuestros brazos hacia el bienestar y la luz, sino para estrecharlas y ahogarlas en ellos, entre las dos razas se planteará la cuestión de vida o muerte. Argelia se convertiría, tarde o temprano, creánme, en un campo cerrado, en una arena amurallada, en donde los dos pueblos tendrían que combatir sin piedad, y uno de los dos acabaría por morir" ("Rapport sur l'Algérie", p. 329). Tocqueville no puso atención a su propia advertencia, como tampoco lo hicieron sus contemporáneos; cien años más tarde estalló el combate sin piedad.

MICHELET

FRANCIA Y EL UNIVERSO

Jules Michelet es el heredero del ideal revolucionario y humanitario: durante toda su vida, proclama los principios de justicia, igualdad, libertad y amor universales. Al mismo tiempo, es un partidario firme de la idea nacional. ¿Cómo logra conciliar estas exigencias contradictorias?

Michelet parece partir de algo comprobado: el principio de nación, lejos de debilitarse (como pudieron imaginarlo ciertos espíritus utopistas en la época revolucionaria), se encuentra más pujante que nunca en ese ambiente del siglo XIX. "La barrera de las nacionalidades, que vosotros creéis borrada", replica a los humanitarios-cosmopolitas, "permanece casi entera" (*Le peuple*, p. 74). Incluso se va reforzando: "Veo cómo, lejos de que las nacionalidades se borren, cada día se caracterizan moralmente y, de conjuntos de hombres que eran, se convierten en personas" (p. 218). Y, varias décadas más tarde, en *La France devant l'Europe*, reacción en caliente ante la guerra franco-prusiana, Michelet confirma su diagnóstico: "Están locos los humanitarios, si creen que los muros, las vallas, las barreras que existían entre ellas [las naciones], se hayan abatido. Ciertos antiguos prejuicios de este género han desaparecido. Pero otros han surgido de las rivalidades modernas. Al contrario, en ciertas relaciones, la *personalidad creciente* separa cada vez más a las naciones y los individuos" (p. 567).

Podría creerse que Michelet lamenta este estado de cosas. Pero no es así, cuando menos no en la época del *Peuple*. La división del mundo en naciones es una gracia del cielo: "El medio más poderoso que tiene Dios para crear y aumentar la originalidad distintiva, es el de mantener al mundo armónicamente dividido en esos grandes y bellos sistemas a los que se denomina las naciones" (*La peuple*, p. 219). Él mismo se ve como un producto del espíritu nacional: "Toda la variedad de nuestros trabajos ha germinado a partir de una misma raíz viva: el sentimiento de Francia y la idea de la patria" (p. 57); y subraya que encuentra su inspiración en el amor por la patria: "Mi luz [. . .], que no me ha de engañar, es Francia. El sentimiento fran-

cés, la devoción del ciudadano a la patria, es mi medida para juzgar a esos hombres y a esas clases" (p. 140). Los valores últimos son nacionales, y no universales.

Así pues, la obra *Le peuple*, de Michelet, va dirigida contra todos los adversarios de la nación. En la práctica, ésos son de dos tipos: aquellos que guardan interés por agrupamientos más pequeños que la nación (francesa); y los que prefieren a un país extranjero por encima de su país de origen (en cierta forma, son los enemigos del interior y los enemigos del exterior). En contra de los primeros —los regionalistas—, Michelet evoca de nuevo los hechos, el movimiento inexorable de la historia. "Lo que con toda certeza se ha debilitado, en cada nación, es la disidencia interior. Nuestros provincialismos franceses se van borrando rápidamente" (p. 217). Sin embargo, no le repugna recomendar que se ayude un poco a la historia en su marcha inexorable imponiendo, por ejemplo, una instrucción verdaderamente común: "La primera institución que puede hacer vivir y durar [a nuestro pueblo], sería la de darles *a todos* [. . .] aquella educación armoniosa que fundaría la patria en el corazón mismo del niño" (p. 230). En cuanto a los segundos, Michelet los fustiga, particularmente atacando la persona de algunos escritores franceses (piensa en George Sand, Eugène Sue, Balzac), que son duros con Francia y no tienen elogios más que para los extranjeros. "En esas novelas francesas, ¿cuál es el hombre ridículo? El francés, siempre el francés. El inglés es el hombre admirable, la Providencia invisible, pero presente, que todo lo salva" (p. 225). Y Michelet se interroga sobre la oportunidad de algunas sanciones a imponer. "Sería importante examinar si estos libros franceses que tanta popularidad, tanta autoridad tienen en Europa, verdaderamente representan a Francia; si no han mostrado algunas facetas excepcionales, muy desfavorables; si esas pinturas en las que no se encuentra mucho más que nuestros vicios y fealdades, no le han hecho un mal inmenso a nuestro país ante las naciones extranjeras" (p. 60).

Pero estos enemigos, o más bien rivales, son menos culpables que quienes tienen la visión del mundo opuesta al patriotismo: el cosmopolitismo o humanitarismo. Los filósofos predican el amor universal; "solamente el campesino ha guardado la tradición que salva; para él, un prusiano es un prusiano, y un inglés un inglés. ¡Su sentido común ha tenido razón contra todos vosotros, humanitarios!" (p. 74). ¿Cuál es el acto más aflictivo que se pudiera llevar a cabo? "Que de ser francés se caiga en el cosmopolitismo, en ser hombre cualquiera, ¡y de ser hombre a ser molusco!" (p. 142). Aun cuando no

sepamos lo que significa esta última transición, Michelet resume así su propia trayectoria en *Le peuple*: "Otra religión, el sueño humanitario de la filosofía que cree salvar al individuo destruyendo al ciudadano, negando a las naciones, abjurando de la patria... yo, incluso, la he inmolado. La patria, mi patria, es la única que puede salvar al mundo" (p. 246).

El error de los humanitaristas, explica Michelet, está en que no conocen el alcance social del hombre. Así, equipara al humanismo y al individualismo. A partir del momento en que "la flor de la nacionalidad palidece", "se tiene el egoísmo puro del calculador sin patria" (p. 141); y "la sequedad del individualismo" (p. 211) conduce a la preocupación pura por el enriquecimiento (este tema ya había estado presente en Tocqueville); Michelet puede entonces condenar las "utopías cosmopolitas de goces materiales" (p. 223). Empero, el hombre es un ser social: el individualismo no sólo es inmoral, sino también antinatural. "Por poco que observe [al hombre], en el momento mismo de su nacimiento, lo veo ya sociable. Antes de tener los ojos abiertos, ama la sociedad; llora al momento en que se lo deja solo... ¿Acaso hay que sorprenderse de ello? El día que se llama el primero, abandona una sociedad ya muy antigua, ¡y tan dulce!" (p. 200). Evidentemente, se le puede replicar a Michelet, al igual que a todos aquellos que hacen asimilaciones parecidas (la argumentación de Michelet, admirador de la Revolución, en nada difiere de la de Bonald, que era un contrarrevolucionario) que, para empezar, el individualismo no se puede reducir al materialismo entendido éste como preocupación exclusiva por los bienes materiales (el individualismo puede también ser ascético); y que, además, el humanismo no es una forma disfrazada de individualismo pensada en el sentido que aquí toma este término: el respeto a todos los seres humanos no equivale a la preocupación exclusiva por uno mismo. Y, así como es cierto que el ser humano es siempre social, es falso, en cambio, que la nación sea la única forma de comunidad posible: existen entidades infranacionales (como la familia, la localidad, la región) —e igualmente supranacionales (un grupo de países, como la Europa occidental o el Maghreb)— que pueden satisfacer igualmente bien la necesidad humana de pertenencia.

Hasta aquí se podría creer que Michelet, consciente del conflicto potencial entre patriotismo y humanitarismo, simplemente había escogido el primer término, sin tomarse la molestia de hacer congruente esta parte de su obra con sus demás trabajos, en los cuales exhorta al amor universal. Pero lo cierto es que las cosas son más complica-

das: es en el interior mismo de sus escritos "patrióticos" ¡donde intenta reintroducir el humanitarismo! A partir de su primer texto importante, la *Introduction à l'histoire universelle*, Michelet prepara el terreno para esta proeza, cuando plantea la equivalencia entre Francia y el universo (y, en consecuencia, potencialmente, la equivalencia entre patriotismo *francés* como el suyo y el humanitarismo): "Este librito", dice su primera frase, "igualmente se hubiera podido titular *Introduction à l'histoire de la Francia*; es en Francia en lo que desemboca" (p. 227). Francia está destinada a ser "el piloto de la nave de la humanidad" (*ibid.*); es quien conduce al mundo "por la ruta misteriosa del porvenir" (p. 258).

¿En qué consiste esta identidad de Francia y el universo? Michelet lo explica más extensamente en *Le peuple*. Después de la Revolución (y, de hecho, mucho tiempo después), Francia construyó su identidad sobre los principios de la libertad, la igualdad y la fraternidad; ahora bien, ésos son los valores universales por excelencia. Es por ello por lo que, tanto sus leyes como sus leyendas, "no son otras, más que las de la razón" (p. 228), ya que es la razón la que nos dice que la divisa de la Revolución es la mejor del mundo. Esto había comenzado ya con los galos, agregará en la *Histoire de France*: una raza cuyo rasgo característico es la movilidad, la ligereza o, dicho en otras palabras, la libertad, incluso la perfectibilidad. Es "la más simpática y la más perfectible de las razas humanas" (I, 109): la más simpática, *debido a que* es la más perfectible. Lo que Rousseau consideraba como el rasgo distintivo de la especie humana —su capacidad de adquirir conocimientos y de mejorarse— se convierte aquí en un rasgo específicamente francés. Francia encarna a la humanidad, en lo que ésta tiene de más humano. Constituye una contradicción de términos: una "patria universal" (*Introduction*, p. 229). En consecuencia, Michelet declara que prefiere su patriotismo al humanitarismo de los demás; pero, con objeto de establecer su superioridad, ¡se apoya en argumentos sacados de la doctrina humanitaria! A partir de ahí, en todo rasgo de la nación francesa se puede ver una manifestación de la universalidad y, en consecuencia, un valor. Esta identidad "hace que la historia de Francia sea la historia de la humanidad"; Francia es, "el ideal moral del mundo" (p. 228) y ha proclamado "su futuro derecho común" (pp. 217-218). Es el país "que más ha confundido su interés y su destino con los de la humanidad" (p. 229). Así, pues, la vocación de Francia es la de "dar nacimiento al mundo" (p. 75), la de "parir a toda nación en la libertad" (p. 217): Francia es una comadrona.

Esta posibilidad de vivir simultáneamente lo particular y lo universal, evidentemente sólo la tienen los franceses, puesto que los otros pueblos, al ir en el sentido del patriotismo, no refuerzan el universalismo, sino que lo combaten. Sólo que estos otros pueblos, que no son tan tontos, se han dado cuenta de ello y han escogido secretamente a Francia como segunda patria, a la que, con frecuencia, prefieren sobre la primera. "El santo de Francia, sea cual fuere, es el de todas las naciones; es el adoptado, bendito y llorado por el género humano. Para todo hombre, decía imparcialmente un filósofo norteamericano, el primer país es su patria, y el segundo es Francia" (p. 228). Los demás pueblos "simpatizan con el genio francés, se convierten en Francia; le otorgan, cuando menos a través de su imitación muda, el pontificado de la nueva civilización" (*Introduction*, p. 257). He ahí por qué Michelet se cree al abrigo de todo reproche de parcialidad: si defiende a Francia, no es porque sea su país, sino porque ama el bien y la verdad. "No hay fanatismo en esto; es la expresión demasiado abreviada de un juicio serio, fundado en un estudio prolongado" (*Le peuple*, p. 229).

Hay una paradoja evidente en el razonamiento de Michelet. El mérito de Francia está en haber defendido el principio de la igualdad. Pero, si este principio es justo, nos prohíbe favorecer a un pueblo en detrimento de los otros. El contenido de la afirmación contradice el sentido mismo que Michelet quiere extraer de su enunciado. Esto no puede conducirlo más que a encadenamientos peligrosos. "Sin duda", escribe, "todo gran pueblo representa una idea importante para el género humano. ¡Pero, Señor Todopoderoso, cuánto más cierto no es esto en el caso de Francia!" (p. 222). Cuando se piensa que la "idea" en cuestión es, precisamente, la de la igualdad, se miden los riesgos de la afirmación: ¡es preciso que algunos sean más iguales que otros! Incluso suponiendo que el bien universal y el programa político de Francia hubieran coincidido en algún momento dado de la historia, ello no le confiere a este país ningún privilegio durable, puesto que en cualquier instante puede cambiar de política (y bien se sabe que no se ha privado de hacerlo). Sólo el universalismo puede juzgar si las pasiones nacionales son, en tal época, dignas de elogio (y en tal otra, no). O bien, invirtiendo la fórmula de Michelet (p. 140), es el sentimiento humanitario el que dará la medida para juzgar acerca de la "dedicación del ciudadano a la patria".

Es necesario precisar también que, cuando Michelet habla del universo, de hecho piensa en la Europa occidental. No es que se niegue a aplicarles a los demás pueblos los mismos criterios; pero son úni-

camente las naciones europeas las que se han aproximado a estos ideales lo suficiente para ameritar la recompensa que traen aparejada. En *La France devant l'Europe*, exclama: "¡Grandes naciones del trabajo, que creáis incensantemente, uníos en un solo pueblo! Guardadle al mundo ese hogar que le produce todos sus bienes. [. . .] Hago un llamado a los ingleses, a los franceses, a los belgas, a los holandeses, a los suizos. Apelo a los alemanes [y también a la América del Norte: para que se] consagren al gran interés general del progreso humano, estrechamente vinculado con el Occidente civilizado" (p. 507). Fuera del Occidente civilizado, no hay salvación; Michelet evoca con estremecimiento "las grandes masas negras que se ven en el horizonte" (p. 618), es decir, en aquellos momentos, los rusos.

EL DETERMINISMO DE LA LIBERTAD

¿Cómo explicarse que Francia haya alcanzado ese lugar de honor? Michelet da una respuesta a esta pregunta, en la *Introduction à l'histoire universelle*, y la pone en práctica en su *Histoire de France*, en particular en sus primeros volúmenes.

Para justificar sus afirmaciones, Michelet se ve obligado a establecer el andamiaje de una teoría de la evolución social. Su primer postulado es que el progreso consiste en franquear los determinismos que la naturaleza hace pesar sobre las poblaciones humanas, tanto en el interior como en el exterior del cuerpo. "La voluntad humana se endurecerá contra las influencias de raza y de clima" (p. 229). Con un espíritu próximo al de la gran corriente de las Luces, Michelet concibe, pues, la evolución de la humanidad, por un lado, como un acrecentamiento de la libertad, en detrimento de todo determinismo biológico o geográfico, y, por el otro, como una especie de victoria de lo social, de lo artificial, de lo complejo, sobre una pretendida simplicidad natural. Ese libro, va a decir Michelet más tarde, presentaba a "la historia universal como combate por la libertad, como su victoria incesante sobre el mundo fâtal" (*Histoire de France*, "Préface de 1869", p. 15).

Por consiguiente, un país es tanto menos civilizado cuanto más próximo se encuentra de su estado original, ya que las determinaciones físicas no han podido ser aún neutralizadas. Tal es el caso de varios países europeos. "En Alemania y en Italia [. . .], la libertad moral se ve obstaculizada, oprimida por las diferencias locales de ra-

zas y de climas. Ahí, el hombre lleva en su mismo aspecto, el signo de la fatalidad" (*Introduction*, p. 246). El hombre se confunde ahí con la tierra y la naturaleza, y permanece solo y, en consecuencia, salvaje. "El hombre de la tierra y de la fuerza [. . .], arraigado, localizado en su feudo y, por ello mismo, disperso en el territorio, tiende al aislamiento, a la barbarie" (p. 250). A partir de este programa casi podría deducirse todo el pensamiento de Barrès, por simple inversión de signos.

Las poblaciones no mezcladas, o razas puras, se encuentran, pues, en un estadio más primitivo de su desarrollo. Tal es la lección inglesa. "Ese orgullo inflexible de Inglaterra ha puesto ahí un obstáculo eterno, tanto a la fusión de razas, como al acercamiento de las condiciones" (p. 252). Ya que no basta con que las "razas" diferentes se toquen, sino que es preciso que haya una verdadera fusión. Empero, "en tales regiones habrá yuxtaposición de razas diversas, nunca una fusión íntima" (p. 247).

Por el contrario, la mezcla de razas equivale al progreso. "El cruzamiento de las razas, la mezcla de civilizaciones opuestas, es [. . .] el auxiliar más potente de la libertad. Las diversas fatalidades que cada una de ellas aporta a esta mezcla, se anulan y neutralizan recíprocamente." Y es ahí donde se captan las razones de la superioridad francesa. Ya que Francia no es otra cosa que esa feliz mezcla, esa ausencia de determinaciones físicas, ese estado de alejamiento máximo de la simplicidad original. "Aquello que es menos simple, menos natural, más artificial, es decir, menos fatal, más humano y más libre en el mundo, es Europa; y lo más europeo es mi patria, es Francia" (p. 247). Aquello que otros creen ausencia de características, es en realidad lo que constituye la identidad de ese país. "Su genio propio está precisamente en lo que los extranjeros, los provincianos incluso, llaman insignificancia e indiferencia, y que más bien hay que denominar una aptitud, una capacidad, una receptividad universal. [. . .] Es la superioridad de la Francia central sobre las provincias, la de Francia entera sobre Europa. Esta fusión íntima de las razas constituye la identidad de nuestra nación, su personalidad" (p. 248).

Francia no está del todo sola en esta posición excepcional. En dos ocasiones, en el pasado, una nación ha desempeñado ya un papel semejante. Si uno se coloca en la óptica de la relación entre la nación elegida y las demás, viene a la mente el ejemplo de la Grecia antigua. "Todo pensamiento solitario de las naciones queda revelado por medio de Francia. Ésta representa el verbo de Europa al igual que Grecia representó el del Asia" (p. 257). En el plano religioso, se impone

la comparación con el nacimiento del cristianismo. "Es en el punto de contacto de las razas, en la colisión de sus fatalidades opuestas, en la repentina explosión de la inteligencia y la libertad, donde brillan la humanidad y este relámpago celeste al que se denomina el Verbo." La religión del hombre, revelada por la Revolución, es en los Tiempos modernos lo que la religión cristiana era para la Antigüedad. "En el momento de la más perfecta mezcla de las razas orientales, el relámpago brilló sobre el Sinaí [. . .]. En el momento de la más perfecta mezcla de las razas europeas, bajo la forma de la igualdad en la libertad, estalla el verbo social. [. . .] Es a Francia a la que le toca hacer estallar esta nueva revelación, y explicarla" (p. 257). Se ve aquí, por qué Francia podrá ser pensada, de ahora en adelante, como una religión, por qué la Revolución francesa es una *revelación*. "Fue preciso que ese Dios tuviese su segunda época, que apareciera sobre la tierra en su encarnación del 89" (*Le peuple*, pp. 216-217). "Francia es una religión" (p. 227).

El resultado de esta liberación de las determinaciones primitivas es la aparición, en Francia, de lo que Michelet denomina el "genio social". En el plano interior, este genio equivale a la "libertad en la igualdad", que constituye el ideal de Michelet. En las relaciones entre países, este mismo genio se manifiesta "con sus tres caracteres en apariencia contradictorios: la fácil aceptación de las ideas extranjeras, el ardiente proselitismo que obliga a procurar la expansión de los propios hacia afuera, el poder de organización que resume y codifica a los unos y a los otros" (*Introduction*, p. 249). El discurso de Michelet abandona aquí la apología y se convierte en una descripción pertinente de las particularidades culturales francesas: los franceses no *son*, quizás, el pueblo más universal de la tierra, pero lo cierto es que *piensan* que lo son. "El francés quiere sobre todo, imprimir su personalidad a los vencidos, no como suya, sino como prototipo de lo bueno y de lo bello; es su creencia ingenua. Cree que nada puede hacer más provechoso que darle al mundo sus ideas, sus costumbres y sus modas. Espada en mano, va a convertir en franceses a todos los demás pueblos y, tras el combate, mitad por fatuidad, mitad por simpatía, les expondrá todo lo que ganan con ello" (p. 249). Es bastante notable ver que aquí Michelet califica de "creencia ingenua" y "fatuidad" las proyecciones de lo particular sobre lo general que él mismo practica habitualmente.

Sobre los principios así establecidos, algunos años más tarde (en 1833), Michelet comenzará a edificar su monumental *Histoire de France*. Él mismo explica en el prefacio de 1869 que uno de los motivos esen-

ciales de su empresa es el de combatir el concepto de la historia que ilustraba entonces la obra de Augustin Thierry, quien quería precisamente explicar la historia de Francia mediante la persistencia (y el conflicto) de dos razas, los francos y los galos, que posteriormente habían reencarnado en dos clases, los aristócratas y los campesinos (esta hipótesis ya había circulado en el siglo XVIII). Michelet había decidido trabajar "contra quienes se empeñan en tomar en cuenta el elemento raza y lo exageran en los tiempos modernos" (p. 13); al contrario de Thierry, afirma que las razas, que en su origen eran influyentes, se neutralizaron después de ocurrir sus mezclas. Ahora bien, toda disminución del determinismo material es una victoria para el hombre, y un indicio de su superioridad. "Cuanto más se ha aislado esta raza, más ha conservado su originalidad primitiva, y más ha caído y venido a menos. Permanecer original, cuidarse de la influencia extranjera, rechazar las ideas de los demás, equivale a permanecer incompleto y débil. [. . .] ¡Ay de la individualidad obstinada que quiere estar a solas y se niega a entrar en la comunidad del mundo!" (I, 4, p. 188). La superioridad de la nación sobre el clan familiar primitivo es, precisamente, esta capacidad de integrar a los extranjeros.

Si se formulan las exigencias que se le podrían hacer a la nación ideal, no puede dejarse de comprobar, piensa Michelet, que Francia las satisface mejor que cualquier otro país. "Ni duda cabe de que nuestra patria le debe mucho a la influencia extranjera. Todas las razas del mundo han contribuido para dotar a esta Pandora" (p. 180). "Razas sobre razas, pueblos sobre pueblos" (p. 182). De ahí en adelante, Michelet estará ya siempre convencido de que los franceses son un pueblo elegido, pero no siempre mantendrá su preferencia por el espíritu con respecto a la materia, ni por la libertad por encima del determinismo. Su simpatía hacia el pueblo lo obliga, para empezar, a interrumpir la Historia de Francia y ocuparse de la de la Revolución; después de lo cual se va a desdecir, en *Le peuple*, de sus compromisos anteriores. En efecto, proclama ahí su inclinación hacia valores totalmente distintos. Lo artificial, lo intelectual, lo civilizado, que antes merecían su favor, encuadran mal con el elogio al pueblo instintivo, espontáneo, irreflexivo, pero, cuán superior a los filósofos de salón. El determinismo geográfico, cuyo papel era antes bien modesto, ahora sirve para explicar las diferencias entre las naciones. Y finalmente, los cruzamientos, que antaño eran fuente de progreso, no parecen merecer ya la estimación de Michelet, quien de ahora en adelante, como todo nacionalista consecuente, cree que "seguir siendo uno mismo representa una gran fuerza, una oportunidad de ser ori-

ginal. Si la suerte cambia, tanto mejor, pero que permanezca la naturaleza" (p. 165). A consecuencia de ello, las interacciones y los préstamos van a ser condenados. "Tomamos de un pueblo vecino una determinada cosa que en su ambiente es viviente; nos la apropiamos, bien que mal, a pesar de la repugnancia que siente nuestro organismo, que no estaba hecho para ella; porque es un cuerpo extraño que metéis en la carne; es una cosa inerte y muerta, es la muerte lo que adoptáis" (p. 224). El romántico se ha colocado por encima del heredero de las Luces.

Empero, más allá de la evolución de Michelet y de la oposición entre los dos textos, hay un problema que subsiste en el interior mismo de la teoría que se expone en la *Introduction*. A Francia se la alaba en la medida en que se halla alejada de las determinaciones físicas originales. Como dice Michelet: "Francia no es, en absoluto, una raza como Alemania; es una nación" (*Introduction*, p. 253). Esto significa, ahora ya lo sabemos, que la libertad y la voluntad han tomado ahí la delantera, por encima de la fatalidad de las causas naturales. Lo propio de la nación (y Francia es la nación por excelencia) es que se haya hecho por sí misma, mediante un "trabajo de ella y para ella", un esfuerzo de autoengendramiento. "Francia ha hecho a Francia [. . .]. Ésta es hija de su libertad" (*Histoire de France*, "Préface de 1869", p. 13). La materia prima no tiene ninguna importancia; todo está en el trabajo al que se la somete, y, por ende, en la historia de la nación. "La bellota primitiva es bien poca cosa, en comparación con el gigantesco roble que sale de ella. ¡Que se enorgullezca el roble viviente, por haberse cultivado, por haberse hecho y por estarse haciendo a sí mismo!" (I, 4, p. 182). En esto, Francia no hizo sino encarnar ejemplarmente el destino de la humanidad: "El hombre es su propio Prometeo" ("Préface", p. 13). Mas si el rasgo distintivo de los franceses es su emancipación respecto de los determinismos, ya no hay ninguna garantía de que se comporten de una forma determinada, y no de tal otra, puesto que, precisamente, son libres —o, en todo caso, más libres que los demás. Ahora bien, ésta es una consecuencia que Michelet evidentemente no quisiera enfrentar. De seguirse su argumentación, habría que negarle a los franceses toda característica común: la libertad no lo es en realidad precisamente porque es ausencia de toda obligación. Michelet cree, por el contrario, en el determinismo decisivo de la pertenencia nacional: todos los franceses se benefician de las ventajas que son propias de Francia. En otras palabras, aun cuando en su contenido la nación no sea idéntica a la raza (ésta es una entidad biológica, y aquélla es histórica), las dos se con-

funden en cuanto al papel que desempeñan, que es el de determinar el comportamiento de los individuos. Así como quería demostrar la superioridad por medio de la igualdad, Michelet trata de producir aquí un determinismo a partir de la libertad misma.

EL BUEN Y EL MAL NACIONALISMO

Michelet quisiera profesar un nacionalismo humanitario e igualitario, lo cual es una contradicción de términos. Su práctica, podría suponerse, presenta el riesgo de hacerle traicionar uno u otro de estos dos términos, ¿pero cuál?

La imagen que Michelet quisiera darle a Francia participa, según se descubre, de la más pura tradición etnocéntrica, que consiste en otorgarse calificaciones superlativas, sin tratar de justificarlas. Se ha visto ya, y Michelet lo repite en *Le peuple*, que "este pueblo, más que ningún otro, es, con toda la excelencia y la fuerza de la expresión, una *verdadera sociedad*" (p. 62). "Tratad de averiguar alguna vez qué es la *unidad orgánica*. Sólo hay un pueblo que la posea: Francia" (*La France devant l'Europe*, p. 605). Pero es también una nación excepcional, "puesto que es capaz de ver, en plena noche, cuando ya ninguna otra nación ve nada" (*Le peuple*, p. 227). A decir verdad, Francia, de hecho, es única en todo. "¿Quién posee una literatura que aún domina el pensamiento europeo? Nosotros, por más que estemos debilitados. ¿Quién posee un ejército? Solamente nosotros" (p. 74). Lo mismo ocurre con la historia del país: "Ningún pueblo la tiene semejante. [. . .] Todas las demás historias están mutiladas, y únicamente la nuestra se encuentra completa" (p. 228). Y en lo que toca a las leyendas, solamente en Francia son de buena calidad: "Me sería muy fácil mostrar que las demás naciones no poseen más que leyendas especiales, que el mundo no ha aprobado" (p. 229). ¿Y cuál es, para terminar, la más magnánima de las naciones? Tratemos de adivinarlo. "Yo he leído muchas historias. Pero jamás he visto una revolución tan valiente y, sin embargo, tan humana, tan generosa para con el enemigo bárbaro [los enemigos son forzosamente bárbaros], tan clemente respecto de las traiciones mismas" (*La France*, p. 494). Ninguna otra cosa, más que el orgullo nacional, ha dado lugar a una profusión tal de necedades.

En cuanto a la representación de las otras naciones, no se aparta mucho de los clichés xenófobos que se encuentran por todos lados.

Los rusos, son "masas bárbaras" (p. 496), presas —ya no nos sorprende— de un "arrebato bárbaro" (p. 495), y lo que dejan oír es "un concierto de bestias salvajes" (p. 497); en resumen, Rusia no es más que un "monstruo" (p. 594). Acerca de los alemanes, en *Le peuple*, Michelet decía lo siguiente: "En cuanto a los libros alemanes, ¿quien los lee, sino Alemania?" (p. 60); tras la guerra franco-prusiana, la condescendencia intelectual persiste, y Michelet evoca "los humeantes pensamientos que llenan un cerebro del Norte entre la estufa, el tabaco y la cerveza" (*La France*, p. 535); pero a eso se agrega el odio: "Esta fidelidad absoluta [que caracteriza a los alemanes] es una virtud de bárbaros" (p. 540); "la barbarie de raza, que dormía, ha estallado" (p. 576): se puede oír aquí un eco de la *Introduction à l'histoire universelle*); en pocas palabras "es la hora de la bestia salvaje" (p. 577). No hay gran diferencia, en suma, entre alemanes y rusos. Y que nadie le vaya a decir que quienes tuvieron la culpa fueron los franceses, por dar comienzo a esta guerra, porque lo cierto es que únicamente fue la respuesta a otra guerra iniciada, ésa sí, por los alemanes...

Las demás naciones no se ven mucho más favorecidas. "Nosotros no somos Italia, gracias a Dios" (*Le peuple*, p. 62). Inglaterra es un gigante débil y engreído (p. 74). Los judíos, pueblo sin tierra, son una eterna amenaza, y siembran el terror por todas partes gracias a la banca y a la usura (Michelet se solidariza aquí con el panfleto antisemita del fourrierista Toussenel): "Los judíos, dígase lo que se quiera de ellos, tienen una patria: la bolsa de Londres; actúan en todas partes, pero sus raíces se encuentran en el país del oro" (p. 141). Y si, con todo, le han ocurrido a Francia algunas desgracias, la culpa de ellas la tienen, por supuesto, sus ministros extranjeros (p. 82).

En la práctica, el nacionalismo de Michelet es, pues, mucho más común de lo que dejaba imaginar su teoría. No adquiere lucidez acerca del nacionalismo, más que cuando se trata del de los demás y, sin embargo, el nacionalismo alemán, tal como lo describe, no es muy diferente, en su proyecto, del francés: es la aspiración a universalizar sus particularismos. "Todo pueblo tiene momentos de esta índole. Y entonces no ve nada. [...] En esos momentos se quisiera, en la unidad de la patria, abrazar la unidad del mundo. Así, Italia o Alemania, por medio de Roma o del Sacro Imperio, en sus sueños lo absorben todo" (*La France*, p. 517). Pero, tratándose de los demás, Michelet sabe que este sueño proviene de una ceguera y lleva a consecuencias nefastas. "La embriaguez, con frecuencia nos hace muy malos" (p. 518). Y el producto final de estos nacionalismos exacerbados no puede ser más que el odio entre los pueblos. "El señor de

Bismarck [. . .] partió de la idea de que entre las dos naciones debía subsistir un odio eterno, y de que toda buena política debía basarse en él" (p. 519).

En sus sueños propios, Michelet quería que el amor a la patria sirviera como trampolín para acceder al amor por la humanidad, negándose a ver que entre los dos no hay gradación, sino incompatibilidad. En la realidad histórica, descubre, el nacionalismo lleva a la guerra, al odio y al sufrimiento. Pero, ¿se da cuenta de que este efecto desolador se debe, en parte, a sus propias enseñanzas? Jamás nos lo deja entrever.

RENAN Y BARRÈS

LIBERTAD CONTRA DETERMINISMO

El pensamiento de Renan respecto de la nación puede parecer, a primera vista, como la simple adaptación de la filosofía humanista a la realidad de los hechos, tal como se la podía encontrar, por ejemplo, en Rousseau. Empero, como ocurre siempre con Renan, dicha filosofía prosigue su camino tomando una serie de desviaciones que modifican profundamente su sentido.

Renan declara que no cree en el determinismo nacional integral. Antes de haber reflexionado él mismo seriamente sobre esta cuestión (antes de la guerra de 1871), sostiene, cierto es, puntos de vista más tradicionales. "Los pueblos no tienen existencia más que en tanto son grupos naturales formados mediante la comunidad aproximada de raza y lengua, la comunidad de historia, la comunidad de intereses" ("Préface" à *Questions contemporaines*, p. 2). Así, pues, en 1878 va a alzar la voz, no sólo contra sus propias ideas, sino también contra las de sus contemporáneos, en su conferencia "De los servicios prestados a las ciencias históricas por la filología". Ahí se opone a toda tentativa por reducir el comportamiento humano a las diferentes causas exteriores, de las que los seres humanos experimentan la presión. "Por encima de la lengua y de la raza, incluso por encima de la geografía, de las fronteras naturales, de las divisiones que han sido consecuencia de las diferencias de credos religiosos y de cultos; por encima de las cuestiones de dinastías, hay algo que nosotros colocamos: es el respeto al hombre, visto como un ser moral" (p. 1231). La voluntad del individuo es más importante que todo lo demás. "El hombre, Señores, no pertenece ni a su lengua, ni a su raza; se pertenece a sí mismo antes que a nada, ya que es un ser libre y moral" (p. 1232). Así, pues, la voluntad es un principio que pone en jaque el reinado de la necesidad.

Tratándose de un discípulo tan fiel de la filosofía de las Luces, no nos sorprenderá ver que sabe reconocer la oposición entre hombre y ciudadano, entre humanismo y patriotismo. "Con el conjunto de las cualidades que constituyen lo que se denomina una gran nación, se compondría al individuo más odioso", dice uno de los personajes

de su "drama filosófico", *Le prêtre de Némi* (p. 568); y otro drama, el de la guerra, ilustra esta idea mediante el ejemplo más convincente que es posible encontrar: "Cuando se está en guerra, las virtudes reales se convierten en desventajas. Las virtudes a las que se llama guerreras, son todas ellas faltas o vicios" (p. 575). En su "Lettre à M. Strauss", Renan escribía ya: "La guerra es un tejido de pecados, un estado contra natura, en el que se recomienda hacer, como si fuera una buena acción, aquello que en otros tiempos se ordena evitar, por ser un vicio o una falta" (p. 447). A continuación de lo cual, Renan no vacila en valorar el humanismo, en detrimento del patriotismo. Es al exponer la idea del hombre universal cuando descubre —con razón— el rasgo característico de la filosofía moderna. "La idea de la humanidad es la gran línea de demarcación entre las filosofías antiguas y las nuevas" (*L'avenir de la science*, p. 866).

Así, pues, rechaza con indignación la famosa fórmula de Joseph de Maistre —"Conozco a franceses, a ingleses, a alemanes, no conozco *hombres*—, por interpretarla como un ataque contra la idea abstracta de humanidad. "Nosotros pensamos que el fin de la naturaleza es el hombre esclarecido, sea éste francés, inglés o alemán" (p. 1134; la fórmula de De Maistre, de la que volveremos a hablar más adelante, se encuentra en las *Considérations sur la France*, VI, p. 64). Lo común entre los hombres es, precisamente, y más allá de las condiciones materiales divergentes, una misma conciencia social. "Todos los hombres traen dentro de sí los mismos principios de moralidad" (p. 999). "Además de los rasgos antropológicos, están la razón, la justicia, la verdad, lo bello, que son lo mismo para todos" ("Qu'est-ce qu'une nation?", p. 898). El orgullo del nacionalista, en cambio, no es otra cosa que un prejuicio etnocéntrico, que un error de óptica. "¿Podéis creer que vuestra patria posea una excelencia particular, cuando todos los patriotas del mundo están persuadidos de que su país tiene el mismo privilegio? A esto, cuando lo veis en los otros, lo llamáis prejuicio, fanatismo. Hay que ser miope para no ver que los demás emiten el mismo juicio al respecto de vosotros" (*Caliban*, p. 391).

En consecuencia, cuando es preciso escoger entre la identidad francesa y la identidad humana, no hay lugar a dudas. Hablando de sí mismo, Renan rechaza lo que llama el "patriotismo exagerado", y retoma por su cuenta la máxima que, según Rousseau, debería rechazar todo nacionalista congruente: "Donde veo el bien, la belleza, la verdad, ahí está mi patria" ("Lettre à M. Strauss", p. 443). Las razones de esta opción son claras: "El hombre es un ser razonable

y moral, antes de verse acorralado en tal o cual lengua, antes de ser un miembro de tal o cual raza, de formar parte de tal o cual cultura. Antes de la cultura francesa, de la cultura alemana, de la cultura italiana, está la cultura humana" ("Qu'es-ce qu'une nation?", pp. 900-901). El nacionalismo no puede tener más que una utilidad provisional, cuando coincide con una aspiración superior. "Nosotros no apelamos al principio de las nacionalidades más que cuando la nación oprimida es superior, en espíritu, a la que la oprime. Los partidarios absolutos de la nacionalidad no pueden ser más que espíritus estrechos. El fin es la perfección humanitaria (*L'avenir de la science*, p. 786).

La nación no tiene más que un valor relativo e histórico; es buena cuando está al servicio de la libertad, y mala cuando favorece la tiranía; cuando los principios de la moral son absolutos (Renan está dispuesto, aquí, a olvidar su relativismo). "Los grandes intereses comunes [. . .] son, después de todo, los de la razón y la civilización" ("Lettre à M. Strauss", p. 446). Las pasiones nacionalistas han desempeñado un gran papel en el siglo XIX, pero no se trata más que de un fenómeno pasajero, y Renan cree distinguir ya los indicios precursores de su decadencia. La razón de ello está en esa misma filosofía que coloca al hombre en el centro del universo. "La nación vive de los sacrificios que le hacen los individuos; el egoísmo, siempre creciente, va a hallar insoportables las exigencias de una entidad metafísica que no es nadie en particular; las de un patriotismo que implica más de un prejuicio, más de un error. Así, asistiremos en toda Europa al debilitamiento del espíritu nacional, el cual, hace ochenta años, hizo su aparición en el mundo en forma tan poderosa" ("Préface" aux *Mélanges d'histoire et de voyages*, p. 314). "La espantosa dureza de los procedimientos mediante los cuales los antiguos estados monárquicos obtenían los sacrificios del individuo, pasará a ser imposible en los estados libres [. . .]. Lo cierto es que ha quedado demasiado claro que la felicidad del individuo no es proporcional a la grandeza de la nación a la que pertenece" ("Préface" à *L'avenir de la science*, p. 725). Renan razona aquí como un individualista puro para quien la entidad social no es más que una traba; e imagina a los hombres modernos sometidos al principio único del goce. En este sentido converge con Tocqueville, para quien el gusto por el bienestar individual se opone al espíritu nacional; empero, a diferencia de su predecesor, opta sin remordimientos por aquél, a expensas de éste.

LA NACIÓN COMO VOLUNTAD

Tal es el Renan de los ideales.

Pero he aquí que en 1871 Francia sufre una punzante derrota en la guerra contra Prusia, y pierde las provincias de Alsacia y Lorena. Por más que quiera ser un sabio imparcial, Renan sigue siendo francés. Reacciona de inmediato, con la *Réforme intellectuelle et morale*, donde atribuye la responsabilidad de la derrota al espíritu democrático e individualista que reina en Francia; pero esto no soluciona más que una parte del problema. Sus reflexiones al respecto, cuyo primer esbozo se encuentra en las cartas que dirige a Strauss durante la guerra, y que después son reformuladas en varias ocasiones, van a encontrar su expresión más acabada en 1882, en su famosa conferencia titulada "Qu'est-ce qu'une nation?". Para mantener su vínculo con los valores de las Luces y, en consecuencia, con la primacía de la voluntad y la libertad, sin traicionar, por ello, a su país en momentos dolorosos, Renan escoge su camino, que consiste en afirmar que se pertenece a una nación únicamente gracias al esfuerzo de la libre voluntad. A partir de ahí, tranquilamente se puede ser nacionalista y humanitario a la vez: el apego a la nación es la prueba de la victoria de la voluntad —de aquello, pues, que constituye la unidad y la identidad humanas— pasando por encima de las restricciones materiales. La nación queda resumida "mediante un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida común. La existencia de una nación es [. . .] un plebiscito de todos los días" ("Qu'est-ce qu'une nation?", p. 904). ¿Pero qué decir sobre los países extranjeros que Renan ha prometido a la colonización? En este contexto, parece ya no acordarse de ellos, como tampoco lo hacen sus adeptos, quienes no tienen nada que censurar al imperialismo francés. Pero nosotros sabemos ahora que, para Renan, las razas son desiguales.

Renan no es el primero que en Francia define así a la nación. Los ideólogos de la Revolución, para quienes el hombre es una tabla rasa y la voluntad omnipotente, ya le habían precedido por esta senda. Sieyès veía a la nación como una "asociación legítima, es decir, voluntaria y libre" ("Qu'est-ce que le tiers état"?, p. 9) puesto que, según él, la legitimidad no puede provenir más que del libre ejercicio de la voluntad. En consecuencia, a la nación se la concibe aquí como una entidad política (y no cultural), sin que por ello se relacione esta nueva concepción con una también nueva versión del patriotismo, de la preferencia por los propios en detrimento de los otros. Hemos

abandonado, al parecer, la alternativa de Artaud, la que se plantea entre nacionalismo político y nacionalismo cultural. Pero, ¿acaso este punto de vista corresponde a la realidad de las cosas? ¿Acaso las naciones nacen gracias a la acción concertada de unos cuantos individuos? Sieyès parece creerlo así, e incluso les reprocha a los otros el que no vean claro en la materia. Imagina a los seres humanos errando, en un principio, sobre la superficie de la tierra, y decidiendo, un día, formar una nación. "En la primera [época], se concibe un número más o menos considerable de individuos aislados, que desean reunirse. Gracias a este solo hecho, forman ya una nación; tienes todos los derechos de una nación" (p. 5). Dejemos de lado la imagen (¿caricatura de Rousseau?) de los hombres originalmente asociales; ¿puede decirse que cualquier tipo de asociación equivale a una nación? Joseph de Maistre tenía razón al replicar: "Una asamblea cualquiera de hombres no puede constituir una nación" (*Considérations sur la France*, VI, p. 63).

Y sin embargo, es esta misma idea la que va a retomar Renan. Al igual que Michelet, separa nación y raza —la una es a la otra, lo que la libertad es al determinismo— y no disimula su preferencia por la primera. Ahora bien, ya se acaba de ver, no se puede fundar la nación sobre la raza (existen estados plurirraciales), como tampoco, por lo demás, se puede hacerlo sobre otros factores físicos o simplemente independientes de la voluntad del individuo. "Una nación", proclama Renan, "es un principio espiritual" ("Qu'est-ce qu'une nation?", p. 903). ¿Qué significa esto? Ese principio no es más que la expresión de la libre voluntad de las personas, su consentimiento para vivir juntas. "El deseo de las naciones es, en definitiva, el único criterio legítimo, aquel al cual siempre hay que volver" (p. 905). Si opta por apoyarse en el pasado, uno queda condenado a una regresión infinita que conduce al absurdo. "Con esta filosofía de la historia, nada será legítimo en el mundo, más que el derecho de los orangutanes, injustamente despojados por la perfidia de los civilizados" ("Nouvelle lettre à M. Strauss", p. 454). Desde el momento en que se abandona el "principio saludable de la adhesión libre" ("Préface" à *Discours et conférences*, p. 720), hay que prepararse para peores males. A partir de ahí, Renan da alegremente un nuevo paso: no sólo cada individuo debe poder elegir libremente su país, sino que la propia nación no es más que el resultado de una libre decisión de esta índole, esto es, proviene del "derecho de las poblaciones a decidir su suerte" (p. 721). Para Renan, el derecho a la autodeterminación nacional deriva del derecho del individuo al libre albedrío.

Este deslizamiento plantea, a su vez, problemas. Si bien la elección del lugar donde yo habito puede efectivamente ser considerada como una instancia del ejercicio de mi libertad, y de esta manera se concuerda con la filosofía humanista —Voltaire escribía, en los *Annales de l'Empire*: "Todo hombre nace con el derecho natural de escogerse una patria"—, no por ello se sigue de ahí que la nación sea simplemente la reunión de algunos individuos que hayan expresado un deseo ni que la legitimidad del deseo individual se perpetúe, cuando tal deseo se vuelve colectivo. El individuo tiene (o debiera tener) el derecho de permanecer en el país donde ha nacido, o bien de emigrar; ¿pero qué sentido tiene decir que posee el derecho de crear un Estado? Las naciones nuevas no nacen, en absoluto, gracias a la multiplicación mecánica de muchos deseos individuales de escoger libremente patria. Nacen gracias a los actos de un grupo culturalmente homogéneo, que ocupa una posición subordinada dentro del Estado, tal como éste existe, y que decide apoderarse de la posición dominante. Lejos de ser un acuerdo milagroso de libres opciones individuales, la nación es un asunto de distribución del poder en el interior de un Estado, lo cual, a veces, implica la determinación de nuevas circunscripciones en ese Estado.

El derecho de las poblaciones a decidir sobre su suerte y, en consecuencia, a eventualmente fundar un nuevo Estado, saca a relucir también otro problema. Admitirlo implica, de hecho, que se sepan delimitar con certidumbre absoluta los límites de la "población", o del "pueblo" en cuestión. Ahora bien, hay que decidirse por una de dos. O bien tales términos son sinónimos camuflados de "nación", y entonces lo que se afirma un tanto tautológicamente, es que las naciones tienen el derecho a vivir como naciones. (Empero, esto es suponer que ha quedado resuelto el problema que estábamos abordando. La nación es una entidad cultural y política; en tanto no exista la entidad política, el Estado, no hay "nación"). O bien, se entienden como "entidad cultural homogénea"; entidades tales existen, evidentemente, antes que las naciones. Pero resulta absurdo declarar que todo grupo culturalmente homogéneo tiene el *derecho* de fundar un nuevo Estado. La cultura, de hecho, es una entidad con dimensiones variables: se habla de una cultura, identificando un cierto número de rasgos comunes a ciertas personas, y tomando como despreciables aquellos rasgos que son divergentes; pero la elección del grado de generalización al que se puede llegar nada tiene de automática. Las culturas se encajonan unas dentro de otras, y a veces también se dividen: existen una cultura occidental, una cultura europea,

una cultura occitana, y esta última conoce también sus propias minorías, las cuales, a su vez, se componen de grupos aún más pequeños y más homogéneos. Decir que toda cultura tiene el derecho de procurarse autonomía y constituirse en Estado, no tiene sentido más que si de antemano se ha fijado el tamaño adecuado de los estados; y entonces serían cuestiones de carácter político, y no cultural, las que decidirían el asunto.

Sin embargo, ésta es la única forma en que Renan logra reivindicar la Alsacia-Lorena para Francia, sin que por ello renuncie a sus principios: según todos los demás criterios —que actualmente se repudian— los alsacianos y los lorenenses pueden estar más cercanos a Alemania; pero su voluntad es la de seguir siendo franceses. De esta manera, se valora aquello que los hombres tienen de más humano; partir de los determinismos diversos o de la historia, equivale a dar preferencia a aquello que tienen en común con los animales. En suma, según Renan, se puede optar entre dos concepciones de nación. O bien se la piensa a la manera de una especie animal y, en consecuencia, de una raza; y entonces el destino de las naciones es el de librarse a guerras sin cuartel, "guerras de exterminio [. . .] análogas a las que las diversas especies de roedores o de carnívoros libran por la vida" ("Nouvelle lettre à M. Strauss", p. 456). Ahora bien, una tal asimilación de los hombres con los animales, derivada del darwinismo social, no solamente es inmoral, sino que es, además, falsa, como lo demuestra, por ejemplo, el hecho de que "las especies animales no hacen coaliciones entre sí" ("La guerre entre la France et l'Allemagne", pp. 434-435). O bien, se define a la nación como el consentimiento voluntario de sus súbditos, y entonces se abre un nuevo horizonte internacional, ya no de guerra, sino de federación entre naciones cercanas y complementarias: Renan sueña ya con los Estados Unidos de Europa, que puedan resistir ante los gigantes norteamericano y ruso; esto, al mismo tiempo, va a ser el triunfo de la razón.

Nada habría que decir ante un programa de tal índole, si no se quedara en simple punto de vista del espíritu: para no hablar ya de las dificultades lógicas y éticas que plantea el paso de la expresión de la voluntad individual a la de la voluntad colectiva, hay que señalar solamente que una nación jamás ha sido creada por la fuerza de una simple deliberación. Siguiendo a Sieyès, Renan se deshace del problema, en vez de resolverlo. Y, sin embargo, sabe perfectamente bien que no basta con una decisión individual para que alguien, de la noche a la mañana, se convierta en francés, en el pleno sentido

de la palabra y, menos aún, para crear la nación francesa. Decide, pues, agregarle a ese primer criterio un segundo, a saber, y paradójicamente, la existencia de un pasado común de los miembros de la nación —ese mismo pasado que, hasta entonces, Renan se esforzaba por presentar como no pertinente. "El hombre, señores, no se improvisa. La nación, al igual que el individuo, es el resultado final de un largo pasado de esfuerzos, de sacrificios y de abnegaciones. El culto a los ancestros es, entre todos ellos, el más legítimo; son los ancestros los que nos han hecho lo que somos. Un pasado heroico, grandes hombres, gloria (de la que yo entiendo por verdadera), he ahí el capital social sobre el cual se asienta una idea nacional." Nuestros propios juicios quedan determinados por nuestro pasado: "Se ama, en proporción de los sacrificios que se han consentido, o los males que se han padecido. Se ama la casa que se ha construido y que se trasmite como herencia" ("Qu'est-ce qu'une nation?", p. 904). Y cuando tiene que describirse a sí mismo, Renan no puede dejar de pensar en los ancestros que hablan por su conducto: "Vivieron dentro de él mil trescientos años de una vida oscura, ahorrando en los pensamientos y en las sensaciones, y ese capital, al vencimiento, llegó a mis manos. Yo siento que pienso por ellos y que ellos viven en mí" (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 767).

Empero, la coexistencia de esos dos "criterios" evidentemente crea problemas. Si el hombre no se improvisa, si está determinado por su pasado, si son los ancestros quienes se expresan en él, ¿acaso puede aún hablarse de su ingreso a la nación como una adhesión libre, como un ejercicio de la voluntad? Si son los ancestros quienes nos han hecho lo que somos, ¿acaso se nos puede aún hacer responsables de nuestros actos, se nos pueden hacer exigencias morales? Y si me gusta la casa, no porque sea buena, sino porque es mía, ¿puedo todavía pretender que el patriotismo está sometido al universalismo? He aquí que, tras los ajustes necesarios en la doctrina, Renan vuelve a la postura cientificista que defendía en otra parte, no dejándoles ya más lugar a la libertad del individuo ni a la ética. El criterio político (la libre voluntad) escapa a los peligros del patriotismo; pero el criterio cultural (el pasado común) se interpreta, por el contrario, de manera egocéntrica, un poco a la manera del personaje de Diderot: mi casa es la mejor de todas. Esto no impide a Renan presentar los dos "criterios" respecto de la nación, como si estuvieran armoniosamente unidos. Una nación, escribe, está constituida "por el sentimiento de que, todos juntos, en el pasado, hicieron grandes cosas, y de que se tiene aún la voluntad de hacer otras igualmente grandes

en el futuro" ("Des services rendus...", p. 1232). Ahora bien, el pasado es el determinismo y el futuro la libertad: ¿puede pretenderse que se trata de una sola y misma cosa? ¿Cuál de las dos prevalecería, en caso de conflicto? Se siente que Renan, como él mismo lo dice, quisiera preferir a los vivos, y no a los muertos (a diferencia de Barrès, como se verá); pero su "realismo" le impide encontrar una coherencia.

Y sin embargo, hay una cierta verdad en cada una de las afirmaciones de Renan: el pasado común es pertinente para el debate, de la misma manera que lo es la voluntad del futuro. ¿Dónde se encuentra, exactamente, la falla del razonamiento? Si hay contradicción cuando cada "criterio" es justificado por sí mismo, ello se debe a que Renan, que ha evitado reducir el nacionalismo "cívico" al patriotismo, no logra desenmarañar otro aspecto de la nación: no distingue sus dos ingredientes, el político y el cultural, e interpreta lo "cultural" de manera patriótica.

NACIÓN POLÍTICA Y NACIÓN CULTURAL

Se podía observar ya una confusión semejante en Michelet. Al tiempo que, como se ha visto, Michelet se adhería, en lo esencial, al sentido político de la palabra "nación", formulaba un cierto número de observaciones que no podían aplicarse más que a la nación entendida como cultura. La nación, decía, tiene necesidad de conocerse en un cierto cuadro geográfico, en algunos ríos, en algunas colinas. Pensaba que sus predecesores no habían tomado en consideración este factor, en forma suficiente. El suelo, escribe en la *Histoire de France*, "no es únicamente el teatro donde se desenvuelve la acción. Mediante la alimentación, el clima, etc., influye de cien maneras. A tal nido, tal pájaro. A tal patria, tal hombre" ("Préface de 1869", p. 13). O bien: "De tal tierra, tal raza" (I, 4, p. 187). E igualmente, la nación debe referirse a un pasado que le sea propio, ya que ese lugar y ese pasado se convierten en un rasgo común a todos los habitantes, y constituyen su identidad nacional. No hay que entender estas fórmulas en un sentido demasiado determinista; basta con decir que la nación tiene necesidad "de circunscribirse, de cortar alguna cosa que sea suya en el espacio y en el tiempo, de morder un pedazo que sea suyo, en el seno de la indiferente y disolvente naturaleza, que siempre quisiera confundir" (*Le peuple*, p. 219). Al profundizarse, el espí-

ritu se va a limitar. La nación es una "educación viviente", nos enseña una senda particular para que nos relacionemos con el mundo: así como el pensamiento necesita siempre una lengua, así, nos es preciso siempre tener una nación (he aquí la traición de Montesquieu).

Así, mientras que el amor por la nación en el sentido político no puede llevar, más que excepcionalmente, al amor por la humanidad, el conocimiento de lo particular lleva ciertamente al de lo universal; o, mejor dicho, no hay más acceso fecundo a lo universal que aquel que pasa por lo particular. "Cuanto más avanza el hombre, cuanto más entra en el genio de su patria, mejor participa en el logro de la armonía del mundo" (pp. 219-220). El mundo, a su vez, no puede existir más que gracias a la pluralidad de las culturas que lo constituyen, y se inmovilizaría si ya no hubiera el frotamiento que produce la diversidad. "Para hablar de un imposible, en caso de que las diversidades cesaran, en caso de que llegase la unidad y todas las naciones cantasen la misma nota, el concierto habría acabado [. . .]. El mundo, monótono y bárbaro, ya podría morir, sin dejar nada que lamentar" (p. 220). Michelet se opone aquí a los universalistas cientificistas (la tradición de Condorcet), sin por ello volver a caer en la exaltación patriótica.

Se encuentra en Renan, gran lector de Michelet, una variante de estos pensamientos. Ya no es a la nación como entidad política, sino a la nación como cultura, a la que se refiere cuando escribe: "Cada nación, con sus templos, sus dioses, su poesía, sus tradiciones heroicas, sus creencias fantásticas, sus leyes y sus instituciones, representa una unidad, una manera de tomar la vida, un tono en la humanidad, una facultad dentro de la gran alma" (*L'avenir de la science*, p. 868). Y, al igual que Michelet, piensa que la falta de diferencia significa la muerte: "La uniformidad sería ahora la extinción de la humanidad" (p. 1053). Y retoma el resto de la metáfora, incluyendo la del concierto: "Gracias a sus diversas facultades, con frecuencia opuestas, las naciones están al servicio de la obra común de la civilización; todas ellas aportan una nota a este gran concierto de la humanidad que, en suma, es la más alta realidad ideal que alcanzamos" ("Qu'est-ce qu'une nation?", p. 905).

Cuando Renan dice que la nación es una cuestión de voluntad, se coloca en el terreno de la política. Tiene razón, siempre y cuando se refiera a los individuos y no extienda la fórmula a los grupos: en efecto, nada me impide, en abstracto, abandonar mi país de origen y adoptar otro; no por ello se me va a pedir que haya crecido en los mismos lugares que mis nuevos conciudadanos ni que comparta sus

recuerdos. Pero la nacionalidad que se adquiere en el plano político, por la fuerza de un simple decreto, exige, en el cultural, largos años de aprendizaje. Si se atiende a la idea de nación como cultura es, en efecto, necesario que exista un pasado común o, mejor dicho, un saber común sobre ese pasado (lo cual comprende también, a los olvidos comunes, como lo señala Renan) y sobre ese lugar; una cultura se aprende de la misma manera que una lengua. Decir, como lo hace Renan, que hay una "cultura humana" *antes* que la francesa o la alemana, es jugar con el doble sentido de la palabra "cultura", el descriptivo y el prescriptivo, el antropológico y el educativo: la cultura (en el sentido, que le es familiar a Renan, de conjunto de rasgos y de comportamientos) es siempre particular, aunque ciertas características comunes a toda la especie, la hagan apta para las adquisiciones culturales.

Pero ahora ya conocemos cuál era el pensamiento de Renan sobre las culturas (o "razas lingüísticas", o "razas históricas"), y la forma, en particular, en que pertenecer a una cultura pone trabas al libre ejercicio de la voluntad. El mismo gesto se repite por doquier: en su teoría de las razas, Renan parte también, como recordaremos, de la oposición radical entre raza (física) y nación; y después, como si le hubieran dado remordimientos, introduce el concepto mediador de "raza lingüística", es decir, aproximadamente, de cultura. Lo que Renan nos da con una mano (la libertad —dentro de la nación), nos lo quita de inmediato con la otra (el determinismo —dentro de la cultura): tal es el efecto que produce la amalgama entre cultura y política.

UN DISCÍPULO TENDENCIOSO

Sería adecuado decir aquí unas palabras sobre uno de los portavoces más célebres del nacionalismo: Maurice Barrès, que se identificó, cuando menos durante una parte de su vida, con esta pasión. "Por lo que a mí toca, sólo una cosa me interesa, y ésta es la doctrina nacionalista", escribe en *Scènes et doctrines du nationalisme* (t. I, p. 71). No obstante, el nacionalismo de Barrès cuenta mucho más por la influencia que ha ejercido, que por la originalidad de sus ideas: de hecho, es discípulo dócil, a la vez que tendendioso, de Renan y, sobre todo, de Taine.

Al igual que Michelet y Renan, Barrès sabe que las razas ya no existen, que Francia es una nación. "Ya no somos una raza, sino una

nación" (t. I, p. 20). Empero, a diferencia de sus predecesores, lo lamenta. "Ya no existe, desgraciadamente, una raza francesa, sino un pueblo francés, una nación francesa" (t. I, p. 85). ¿Qué es una nación?, se preguntaba Renan en 1882, y contestaba: un culto a los antepasados y "la voluntad de continuar haciendo valer la herencia que se ha recibido indivisa" ("Qu'est-ce qu'une nation?", pp. 903-904). ¿Qué es una nación, se pregunta Barrès, y responde, como discípulo fiel (pero sin poner comillas): "Una nación, es la posesión común de un antiguo cementerio y la voluntad de continuar haciendo valer esa herencia indivisa" (*Scènes*, t. I, p. 114). No obstante, y a diferencia de Renan, Barrès va a apoyar toda la fuerza de su afirmación sobre la vertiente determinista de la fórmula, es decir, sobre el pasado común.

La fórmula favorita de Barrès, es: lo que importa para una nación, son la Tierra y los Muertos. O, dicho en lenguaje no metafórico: "Todo lo que somos nace de las condiciones históricas y geográficas de nuestro país" (t. I, p. 132). Esta doble determinación proviene de Taine, quien había insistido en el papel que desempeñan la raza y el medio; de Taine quien, según ha escrito Barrès, "ha investigado los caracteres de la casa nacional que la naturaleza y la historia nos han construido" (t. I, p. 84). La naturaleza y la historia, he ahí una traducción más de la Tierra y los Muertos. En la práctica, Barrès no va a otorgar más que una débil atención al medio geográfico, y se va a concentrar en el papel determinante del pasado. Este determinismo histórico, a su vez, va a ser percibido simultáneamente como natural y como cultural: actúa igual de bien en la sangre que corre por nuestras venas, que gracias a la educación recibida durante nuestra "primera juventud, cuando somos tan maleables como la cera blanda" (t. I, p. 45); lo cual lleva a Barrès a declarar: "Con una cátedra de enseñanza y un cementerio se tiene lo esencial de una patria (t. I, p. 118); "Una misma lengua, leyendas comunes, he ahí lo que constituye las nacionalidades", afirma también Barrès (t. II, p. 203): ahora bien, tanto la lengua como las leyendas, se aprenden durante la infancia. Pero, claro está, la naturaleza es más fuerte que la cultura, y no se puede cambiar de nacionalidad al antojo de uno: "Aun cuando me hiciera nacionalizar chino y me apegase escrupulosamente a las prescripciones de la legalidad china, yo no cesaría de elaborar ideas francesas y de asociarlas en francés" (t. I, pp. 43-44). Así, pues, Barrès maneja constantemente la metáfora de la sangre, y sus "naciones" no difieren gran cosa de las "razas" de sus contemporáneos.

Lo que Barrès toma prestado de Taine, no es únicamente la subdivisión entre la Tierra y los Muertos; es el propio principio determinista. "Este sentido histórico, este alto sentimiento naturalista, esta aceptación de un determinismo, he ahí lo que nosotros entendemos por nacionalismo" (t. II, p. 52). El sentimiento nacionalista consiste, pues, en decir que un individuo está completamente determinado en sus actos, por su pertenencia a una nación; y de ahí, una vez más, la frecuente comparación con el mundo vegetal, y la metáfora de arraigo-desarraigo repetida hasta la saciedad: el suelo determina la planta, la nación determina al individuo; una planta desarraigada muere, un individuo sin patria se marchita. "Necesito que se le siga dando a mi árbol el cultivo que le permitió traerme tan alto, a mí, que no soy más que una hojita" (t. I, p. 132). Pero, ¿de veras no hay diferencia alguna entre el hombre y el plátano? A juzgar por las interpretaciones que hace del comportamiento de los individuos, Barrès se inclina por una respuesta negativa a esta pregunta. "Si Dreyfus es capaz de traicionar, concluyo que se debe a su raza" (t. I, p. 161). "¿Qué es el señor Émile Zola? Lo miro en sus raíces: no es un hombre francés" (t. I, p. 43). "Una oposición no puede contar con Gallieni. Es un italiano, un calculador" (t. II, p. 111).

El ser individual está regido enteramente por factores que le son externos. En la persona de los vivos, son los muertos los que actúan. Barrès retoma este tema de Renan, y, más allá de él, de todos aquellos que, en Francia, creen en la primacía de lo social sobre lo individual, ya sean "progresistas" como Comte, o conservadores como De Maistre. "Ni siquiera hay libertad de pensar. Yo no puedo vivir, más que según mis muertos" (t. I, p. 12). La noción misma de individuo halla su fuente en la ceguera: "Cada vez más hastiado de los individuos, me inclino a creer que somos autómatas" (t. I, p. 118).

Las fuerzas colectivas dominan al individuo. La colectividad por excelencia, es la nación, pero ésta no es la única y, por ello, Barrès, a diferencia de Michelet, acoge de buen grado el regionalismo como una aplicación de su principio nacionalista a una escala más pequeña. "Al sentimiento nacional, no tengáis el temor de agregarle el sentimiento local. [. . .] Jamás amará uno tanto su país como cuando establezca contacto con él, cuando uno pertenezca a una región, a un pueblo, a una asociación" (t. I, p. 79). ¿Y si la nación y la región entran en conflicto? Barrès no se plantea esta pregunta; postula su necesaria armonía. "La nacionalidad francesa está hecha de las nacionalidades provinciales" (t. I, p. 80). Llega incluso al grado de inventar un concepto paradójico, el centralismo descentralizado: "Mul-

tiplicaremos sobre la faz del territorio los puntos de centralización" (*ibid.*). La lógica no queda, quizás, a salvo, pero Barrès trata de asegurarse el apoyo de los regionalistas, que, como él, son deterministas y conservadores; ha optado por ignorar el conflicto, bien identificado por Michelet, entre la nación y todos los grupos de menor tamaño: familias, corporaciones, regiones.

De ahí que Barrès haga una crítica constante del individualismo: concepción del hombre que es falsa en un primer momento, y nociva en uno segundo, porque obstaculiza el curso natural de la historia. "Nuestro mal profundo, es el de estar divididos [. . .] por mil imaginaciones individuales. Estamos fragmentados" (t. I, p. 85). El remedio es evidentemente un reforzamiento del vínculo social; está en "sustituir el presente desorden individualista, por una organización del trabajo *social*" (t. II, p. 159). Incluso en esto, Barrès prolonga —quizás sin saberlo— la tradición de los pensadores franceses sobre lo social. Se declara gustosamente *socialista* (pero, como se ha visto a propósito de Tocqueville, *societista* sería más apropiado: se trata de la prioridad del grupo sobre el individuo); así, pues, socialismo y nacionalismo son a veces sinónimos para Barrès: "En cuanto a la unión de la idea socialista y la idea nacionalista, nunca tengo miedo en insistir" (t. II, p. 53). Este "societismo" que exige una protección del grupo nacional, se opone al "liberalismo absoluto", fundado en el "*laissez-faire*" y el "*laissez-passer*" (t. II, p. 158).

Los intelectuales son, a los ojos de Barrès, la encarnación de la ideología individualista. Por regla general, son seres separados de la vida, que razonan en calidad de lógicos sobre una materia que subraya las vicisitudes de la historia, más que las leyes de la razón (esto es todavía un eco de los ataques de Taine contra el espíritu clásico y el jacobinismo). Pero son también, más específicamente, seres que creen en la libertad del individuo. Barrès lleva su determinismo hasta pensar que es preciso descartar la idea misma de un ideal distinto de lo real, y que podría aguijonear el deseo de cambiar ese real. "Estamos decididos a partir de aquello que es, y no del ideal que tenemos en la cabeza" (t. I, p. 87). Al parecer, no se da cuenta de la contradicción inherente a su programa: puesto que todo es lo que debe ser, es ilógico combatir a los revolucionarios, a los voluntaristas, a los activistas; la existencia de éstos no es menos real que la de los fatalistas. Quien dice "programa" y "acción política" (por lo demás, Barrès es un hombre político que redacta programas) acepta ya la posibilidad de modificar el mundo a causa de un ideal.

A fuerza de practicar el determinismo, Barrès termina, pues, por

desembocar en el conservadurismo puro: todo cambio es nefasto. "Nuestro carácter nacional (y éste me importa mucho) se mantendrá mejor en la medida en que las condiciones en las que nosotros vivimos, sean semejantes a las que formaron nuestros ascendientes" (t. I, p. 129). A Barrès le basta con comprobar que una cosa es para concluir, acto seguido, que debe ser: tal es la lógica del conservadurismo. Así, uno de sus grandes argumentos en favor de las naciones, es precisamente su importancia actual. La Antigüedad y la Edad Media fueron cosmopolitas, la modernidad es nacionalista, y esto demuestra que debe seguir siéndolo: "La evolución, a lo largo de los siglos, ocurre hacia el nacionalismo" (t. II, p. 173). No hay más que mirar alrededor de uno para darse cuenta de que, por todas partes en Europa, el nacionalismo se refuerza. "El nacionalismo es la ley que domina la organización de los pueblos modernos, y en estos momentos ustedes ven que en toda Europa se estudian medidas de protección nacional" (t. II, p. 204). ¿Qué mejor argumento se puede encontrar para exigir que esta protección se refuerce todavía un poco más? De hecho, Barrès juega aquí con los dos sentidos de "nacionalismo". Cierto es que el nacionalismo, en tanto que aspiración de fusionar la entidad política con la cultural, es un fenómeno específicamente moderno. Pero esto en ninguna forma justifica la doctrina que quiere que "nosotros" seamos los privilegiados, y los "otros" sean maltratados.

Barrès se opone, pues, a todos los reformadores, para no hablar ya de los revolucionarios. Esto lo lleva a rechazar, no solamente el activismo "de izquierda", el de Jaurès y de los socialistas, sino también, y en forma significativa, el de "derecha", encarnado por Maurras y la Acción francesa. Apostrofando a Jaurès, va a exclamar: "Usted preferiría que los hechos de la herencia no existiesen, que la sangre de los hombres y el suelo del país no influyesen, que las especies se llevaran bien unas con otras y que las fronteras desaparecieran. ¿Qué valen sus preferencias frente a necesidades?" (t. II, p. 174). Barrès ni siquiera discute el valor del ideal jauresiano: es un ideal, y ello basta para que quede desacreditado. Pero su réplica a Maurras, en el fondo, no es muy distinta: cuando éste le propone que venga a militar en favor de una restauración de la monarquía en Francia, Barrés responde que los realistas son poco numerosos en el país, que no se encuentra en él una verdadera aristocracia, que la Revolución y la república son hechos consumados. Antes que modificar lo real en nombre de un ideal, es preciso adaptar el ideal a lo real —es decir, hay que hacerlo desaparecer. "Si no podéis hacer que aquello que

os parece razonable sea aceptado por todos, ¿por qué no tratáis de que lo que la mayoría acepta se convierta en razonable?" ("Lettre à Maurras", p. 135). En el fondo, sugiere Barrès, Maurras es incoherente: quiere imponer el conservadurismo mediante la revolución, en tanto que en Jaurès reina una continuidad entre los medios y los fines; pero los dos se unen en el voluntarismo, el activismo, el artificialismo, que son violentamente rechazados por Barrès.

Todos los rasgos del nacionalismo de Barrès son tomados de otros ideólogos de su siglo: hereda su determinismo de Taine, su "societismo" de Comte o de De Maistre, su conservadurismo otra vez de Taine o de De Maistre; y tampoco las formulaciones de Renan son jamás olvidadas del todo. Pero la combinación es nueva y, así, se convierte en el primer portavoz importante del nacionalismo conservador, sin que por ello condene la Revolución o milite para el restablecimiento de la monarquía, como lo va a hacer su contemporáneo Charles Maurras a la cabeza de Acción francesa.

PÉGUY

JUSTICIA Y GUERRA

En los años que preceden inmediatamente a la primera guerra mundial, Charles Péguy trata de fundamentar su nacionalismo, y particularmente la reivindicación de las provincias de Alsacia y Lorena, en la doctrina de los derechos del hombre. ¿Cómo es ello posible? He ahí la pregunta que se antoja plantear cuando se sabe que Péguy formuló, respecto de los libros que leía, la exigencia siguiente: "Lo que les pido a las doctrinas, a los sistemas, a los partidos es, ante todo, que sean constantes, que sean congruentes consigo mismos" (*L'argent suite*, pp. 137-138). Una primera respuesta será ésta: mediante la acción conjunta de un principio ético y de un análisis de la historia del mundo (o, mejor dicho, mediante una hipótesis sobre la naturaleza de los asuntos humanos).

Donde mejor se pone de manifiesto el principio del que parte Péguy es en su condena del pacifismo. Afirma que el pacifismo, esto es, la elevación de la paz por encima de todo otro valor, es contrario a un sistema de pensamiento fundado en la justicia: la defensa de la paz no es otra cosa que un apego exclusivo a la salvaguarda de la vida. "Es un sistema muy conocido, y al que siempre se ha denominado el sistema de la paz a toda costa. Es una escala de valores en la cual el honor vale menos que la vida" (p. 143). Así, pues, Péguy desarrolla una oposición entre dos "sistemas" a los que llama el sistema *paz* y el sistema *Derechos del hombre*. "La idea de la paz a toda costa [. . .], que es la idea central del pacifismo [. . .], es que la paz es un absoluto, [. . .] que más vale una paz en la injusticia, que una guerra en pos de la justicia. Es, diametralmente, lo contrario del sistema de los derechos del hombre, donde vale más una guerra por la justicia que una paz en la injusticia" (p. 150). Así, pues, es abusivo reivindicar la paz en nombre de los derechos del hombre. "Es una locura querer vincular el pacifismo a la República, a la Revolución, a los derechos del hombre. Nada hay más contrario" (p. 145).

Péguy muestra la tendencia a confundir bajo un mismo nombre varias realidades. Por un lado, emplea las expresiones "derechos del hombre" y "honor" como si fueran sinónimas, cuando lo cierto es

que la primera no toma su sentido más que con la Revolución, en tanto que la segunda evoca, ante todo, el sistema de valores del Antiguo Régimen. Por otro lado, finge creer que "la paz a toda costa" es una expresión unívoca, cuando lo cierto es que se pueden distinguir en ella, cuando menos, dos sentidos: uno de ellos equivale a la fórmula "Más vale rojo que muerto", y el otro a "No matarás" (la repugnancia a morir y la repugnancia a matar, en los términos de Simone Weil). En efecto, no es lo mismo declarar sagrada mi propia vida, que afirmar que lo es la de otro: ni negarse a *sufrir* la muerte, que negarse a *ocasionarla*. Evidentemente, Péguy procede como si no existiera más que la primera interpretación, aquella en la que se cede todo antes que arriesgar la vida propia; jamás considera la segunda que, por lo demás, es la que corresponde a la filosofía del pacifismo, y según la cual yo puedo poner en peligro mi vida en nombre de una causa ideal (ocurre a veces que los militantes pacifistas se dejan matar, como es sabido), pero renuncio a servir a esta causa ocasionando la muerte.

Así, pues, las recriminaciones de Péguy no están justificadas más que si por un lado, se confunden honor y derechos del hombre y, por el otro, se asimila. "No matarás" con "Más vale rojo que muerto". "El orden (me refiero al orden material) tiene un precio infinito en el sistema *paz*. Y es el derecho el que lo tiene en el sistema *Derechos del hombre*" (p. 152). Empero, aun en este caso, de una afirmación justa Péguy saca inmediatamente consecuencias extremas. Al parecer deduce, del hecho de que la paz no sea el valor supremo, que sí lo es la guerra, por ser su contraria; así, confunde los contrarios y los contradictorios, postulando que todo lo que no es paz es guerra. De manera más exacta, establece un signo de equivalencia entre guerra y justicia, cuando considera que una preferencia por la justicia lleva ineluctablemente a la guerra (puesto que se intentará imponer esta justicia). "Hay que ser lo que se llama un necio cuando se quiere ser cortés, y un imbécil cuando no se tiene la misma preocupación, para creer que se puede presentar y querer introducir un derecho cualquiera, un algo de derecho sobre la superficie de la tierra, sin que de inmediato surja de ello, aparezca al mismo tiempo, en eso mismo, por eso mismo, indivisiblemente, algo de guerra" (p. 146). "El derecho no crea la paz, sino que crea la guerra. No está hecho, a menudo, mediante la guerra, pero lo está aún menos frecuentemente mediante la vida" (p. 164).

La Declaración de los derechos del hombre, más particularmente, no es otra cosa que una carta de preparativos para la guerra: en esto,

Péguy es un discípulo fiel de Anacharsis Cloots. "Qué locura esa de querer vincular a la Declaración de los derechos del hombre una Declaración de paz. Como si una declaración de justicia no fuese, por sí misma e instantáneamente, una Declaración de guerra" (p. 147). "Hay, en la Declaración de los derechos del hombre [. . .] razones para hacerle la guerra a todo el mundo, durante todo el tiempo que exista el mundo" (p. 149).

Pero, ¿es cierto que toda reivindicación es una guerra? O, dicho de otra manera, ¿no existe una vía entre la paz a toda costa y la guerra a toda costa? ¿No hay otro medio que la guerra, para alcanzar un ideal? Péguy declara, efectivamente, que "lo temporal es esencialmente militar" (p. 92), y que todo lo demás se reduce también a este campo: percibe, "incluso, al dinero, como a una potencia militar" (p. 93). Evidentemente, esto equivale a despreciar todos los matices que pudiera haber entre las diferentes formas de acción orientadas al logro de un objetivo, y especialmente entre el comercio y la guerra (ya se ha visto esto, al respecto de Tocqueville): únicamente cuenta el fin, según Péguy, para establecer la identidad de una acción: los medios no son pertinentes. Se podría objetar que aquello que se encuentra fuera del "sistema paz" se llama la lucha, y que no toda lucha es una guerra, ni todo cambio una violencia; el ejemplo de Gandhi (por más que Péguy no lo conociera) viene fácilmente al espíritu e impide que se practique esa amalgama: Gandhi se negaba a poner en peligro la vida de otros, pero no dudaba en arriesgar la suya. Dentro de este mismo contexto se podría evocar la lucha de las mujeres (de las "sufragistas") por obtener el derecho al voto, en la época misma de Péguy: lucha, innegablemente, pero que no le costó la vida a nadie. Que la causa sea justa, es una cosa; que se valgan todos los medios para alcanzarla, es otra: ésas son banalidades, pero Péguy parece olvidarlas. La humanidad ha conocido, en su historia, demasiadas causas nobles que han quedado en entredicho debido a los medios que se emplearon para asegurarse su victoria.

Péguy evoca el problema de los medios y del fin en su polémica contra Pressensé, pacifista y presidente de la Liga de los derechos del hombre. Pressensé está en favor de la justicia, siempre y cuando ello no implique la guerra. En otras palabras, según la forma incisiva, pero evidentemente tendenciosa, en que lo plantea Péguy: "Pressensé está en favor del derecho contra la fuerza, cuando la fuerza no es muy fuerte" (p. 143); es decir, tiene miedo de los malos y abandona esos principios en el momento en que se encuentra ante uno más fuerte que él. Pero eso es una esquematización radical del pro-

blema. Para empezar, no se pueden ignorar todas las diferencias entre guerras ofensivas y defensivas, como quisiera hacerlo Péguy, pero como lo hace también el pacifismo integral, con el cual, paradójicamente, comparte esta presuposición. (Los socialistas, que constituyen el blanco de sus discursos, mantienen la distinción, por más que su práctica no siempre se halla a la altura de su teoría.) Las guerras ofensivas son condenables en su principio. El hecho de que se declare justa la causa por la cual se las inicia, no significa gran cosa: en esto, los intereses particulares pesan demasiado como para poder esperar una clarividencia perfecta. La mayor parte de las guerras coloniales que han llevado a cabo los países europeos han tenido, a ojos de sus iniciadores, una justificación superior: propagar la religión cristiana que, naturalmente, es la mejor de todas; expandir la civilización occidental, considerada como *la* civilización. Lo mismo se puede decir acerca de las revoluciones que se han exportado: la causa supuestamente justa de la Revolución francesa ¿legitima las guerras napoleónicas? ¿Y la de la revolución rusa el expansionismo soviético?

Podríamos afirmar, sin temor a equivocarnos, que ninguna empresa humana ha producido más víctimas que la que consiste en quererles imponer el bien a los demás. Aun suponiendo la sinceridad de las personas actuantes, y admitiendo la superioridad real de su causa, por lo común el resultado de la guerra no es el de imponer esa causa, sino el de anularla: la fraternidad es ciertamente superior a la esclavitud, pero ¿sigue siendo fraternidad exterminar a amos y esclavos? Para liberar, es preciso estar dispuesto a matar, sugiere Péguy; pero no se habrá conducido a una población al bien si, para hacerlo, primero ha sido preciso darle muerte: los cadáveres gozan de la libertad en forma mediocre. Si para "liberar" la Alsacia-Lorena (suponiendo, pues, que esté sometida, y que el dominio francés logre introducir en ella el reinado de la libertad), es preciso sacrificar la vida de la mayoría de los habitantes de esas provincias, entonces vale más no hacer la guerra. La guerra ofensiva es el ejemplo mismo de un comportamiento en el que la naturaleza de los medios anula los fines, por más que estos últimos fuesen elevados.

Además, la propia guerra de defensa no es sencilla, y esto sucede, no porque la defensa no sea legítima —lo es y, en principio, constituye un deber de todo ciudadano o ciudadana (una vez, pues, que las mujeres han logrado hacerse reconocer como ciudadanas)—, sino porque la extensión del concepto de "defensa" no es fácil de determinar. La historia reciente nos proporciona al respecto numerosos casos simbólicos, que son otros tantos casos de conciencia. El de-

sembarco norteamericano en Francia, hacia finales de la segunda guerra mundial es, después de todo, una violación de la integridad territorial de un país extranjero; si lo justificamos, es en nombre de un principio distinto al de la legítima defensa. Oponerse al invasor alemán durante esta guerra, ¿era lo mismo que atacar, varios años después, al gobierno que éste había establecido? ¿Durante cuánto tiempo después de la derrota se puede hablar todavía de legítima defensa? Los alemanes, forzados a abandonar tal o cual región del Oriente, a finales de la segunda guerra, ¿podrían hacer valer este principio hoy día, si se decidieran a dar combate? ¿O bien podrían hacerlo los palestinos, expulsados de un territorio que ha pasado a ser Israel? Todas éstas son preguntas a las cuales no se puede responder haciendo referencia únicamente al principio de la defensa, sino que exigen que se tome en consideración la naturaleza del régimen en cada país, la existencia o no de un desplazamiento de poblaciones, el estatuto de la población vencida, el tiempo que dura la ocupación.

Todas estas consideraciones ponen de manifiesto que no se puede ser tajante, a la manera de Péguy, y declarar que son buenas todas las guerras que se llevan a cabo en nombre de una causa justa, sin tomar en cuenta los datos específicos sobre la situación (de la misma forma, tampoco se deben condenar por igual todas las guerras, como lo hacen los pacifistas). Distinguir entre guerras ofensivas y defensivas no es suficiente para evitar los errores de juicio (la derrota de los socialistas en la primera guerra mundial sería la prueba de ello, si acaso hubiese necesidad de pruebas); pero sin ello los riesgos son todavía más grandes. Llegamos con esto a la segunda premisa de la doctrina nacionalista de Péguy, que tampoco es únicamente un precepto ético (superioridad de la justicia sobre la vida) sino también una hipótesis sobre la condición humana; esta premisa pertenece, pues, al dominio de lo verdadero o de lo falso, y al del bien y del mal. Se podría descomponer el razonamiento de Péguy en tres proposiciones, que él presenta en una relación de implicación rigurosa: *1*] Los bienes espirituales son lo más precioso que hay en el mundo. *2*] Empero, lo espiritual no puede imponerse, sin que se imponga también lo temporal. *3*] Y lo temporal es esencialmente militar. No obstante, nos podemos preguntar sobre la exactitud de cada una de estas afirmaciones.

Empecemos por la última de ellas. La verdad de la vida es la guerra, dice Péguy, en sustancia. Y, evidentemente, no es el único que lo piensa así. "Es el soldado quien mide la cuna temporal" (p. 93). Pero no aporta ningún argumento en favor de su afirmación. Ya que

no se puede considerar como argumento serio el que da en *Notre patrie*, a saber, que el pueblo ama todo lo que es militar: esto, no solamente está lejos de haberse demostrado, sino que, aunque así hubiera sido, con ello no se establecería la legitimidad de la exigencia (el hecho de que el pueblo esté en favor de la pena de muerte, por ejemplo, no hace que ésta sea más legítima). Cierto es que los conflictos y las guerras siempre han existido; pero, ¿son éstos los únicos que dan la medida de lo temporal, los que definen su esencia? Si por "política" se entiende la defensa de los intereses de un grupo (incluyendo los de una nación), se podría decir que el conflicto está en la naturaleza misma de la actividad política: el anhelo que yo manifiesto en favor de un grupo siempre puede implicar una acción contra los intereses de los demás grupos. Pero la política no se puede superponer a la vida humana. Al lado, y a veces en lugar de ese anhelo, el ser humano tiene un compromiso, por un lado, con una vida interior e íntima; y, por el otro, con una vida en la que él juzga a los otros, no en función de su pertenencia al mismo grupo, sino en favor de la pertenencia común de ambos a la humanidad. Ahí reside el principio de la vida moral. Ahora bien, la vida íntima y la vida moral, no son menos reales que la vida política.

Lo espiritual, prosigue Péguy, no puede imponerse sin lo temporal. "La armazón militar es la cuna temporal en la que las costumbres, las leyes, las artes, la religión misma, el lenguaje y la raza, pueden después, pero solamente después, acostarse para crecer" (*L'argent suite*, p. 92). "Es el soldado quien mide la cantidad de tierra temporal, que es *la misma* que la tierra espiritual y la tierra intelectual" (p. 93). "Lo temporal guarda constantemente, y manda constantemente a lo espiritual. Lo espiritual está constantemente acostado en el lecho de campaña de lo temporal" (p. 101). Las metáforas de Péguy han sido calcadas del contenido de sus afirmaciones. Puede presentar, por supuesto, algunos ejemplos, pero también podemos imaginar fácilmente otros, que irían en sentido inverso; él mismo evoca uno de ellos, la religión judaica, pero lo hace para descartarlo de inmediato ("es un pueblo que siempre, y en todo, constituye una excepción", p. 98). El papa, ¿es verdaderamente impotente, desde que ya no tiene divisiones militares a su disposición? Los descubrimientos intelectuales ¿tienen necesidad de la ayuda de los ejércitos para extenderse? Estamos lejos de las ideas de Bossuet, según el cual "las manos levantadas hacia el cielo vencen a más batallones que las manos armadas de venablos".

Pero, aun cuando fuera cierto que lo espiritual no puede impo-

nerse sin lo temporal, y que lo temporal es esencialmente militar, la pregunta quedaría abierta: si el precio que hay que pagar para promover lo espiritual es una guerra, ¿acaso la cosa vale aún la pena? ¿Debemos estar dispuestos a sacrificarlo todo para favorecer el logro de la espiritualidad? ¿Una página inmortal justifica Verdún? Péguy dice: "Es el soldado francés y es el cañón de 75 y es la fuerza temporal los que han marcado, los que han medido y miden, a cada instante, la cantidad de tierra en la que se habla el francés" (p. 101). Admitámoslo. Cierto es que los escritores franceses se frustran si sólo tienen que dirigirse a cuarenta millones de francófonos, en vez de a ochenta. Pero, para empezar, estas almas ganadas para la francofonía, son otros tantos espíritus que han perdido otra fonía; y, en consecuencia, para la humanidad ahí no hay nada, ninguna ganancia (pero, ¿acaso Péguy se preocupa por ello?). Y luego, ¿es verdaderamente indispensable, para acceder a la espiritualidad, entender la lengua francesa y leer a los escritores franceses? Dios, que es quien le habla a Péguy, ¿acaso no practica todas las lenguas? Y, finalmente, las leyes, las artes y la religión, ¿ameritan que se les inmolen seres humanos? Como lo decía Las Casas, a mediados del siglo XVI, "sería un gran desorden y un pecado mortal echar un niño al pozo para bautizarlo y salvar su alma, si con ello se muriera". El derecho a la vida quizá no se coloca en la cima de los valores espirituales; pero, ¿puede concluirse de ello que cualquier adquisición espiritual amerita que se le sacrifiquen vidas humanas? Por lo demás, puede dudarse del apego de Péguy a las obras del espíritu, por lo que se lee en esta carta a su amigo Millerand, que acababa de ser nombrado ministro de la Guerra: "Ojalá y estuviera en vuestras manos esta guerra que, desde 1905, es lo único en lo que pensamos; no solamente tenerla, sino hacerla; daría mis obras completas, pasadas, presentes y futuras, y mis cuatro miembros, por entrar en Weimar a la cabeza de una buena sección."

LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS Y LA UNIDAD DEL TERRITORIO

Así, pues, los fundamentos de la argumentación de Péguy son mucho más frágiles de lo que se nos quisiera hacer creer: rara vez elude las trampas que tiende el pensamiento extremista. No obstante, va a ser sobre estas bases sobre las que edificará su doctrina nacionalista, a la cual dará dos justificaciones. Tomemos el ejemplo de la

Alsacia-Lorena. Su reincorporación a Francia, dice Péguy, tiene un doble motivo: desde el punto de vista de los alsaciano-lorenenses, por el derecho de los pueblos a la autodeterminación; desde el punto de vista de los franceses, por la exigencia de ver a la República como una e indivisible. Pero estas dos motivaciones, a su vez, ¿son legítimas? ¿Y se sostienen mutuamente con la constancia que Péguy exigía en los sistemas de los demás?

Acerca del derecho de los pueblos a la autodeterminación, Péguy afirma que se halla fundamentado en los derechos del hombre. "Si hay un sistema en el cual el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos sea un absoluto, una primacía y un dato fundamental, es, sin duda, el sistema de la Declaración de los derechos del hombre" (p. 123). No se puede, en forma decente, ser a la vez presidente de la Liga de los derechos del hombre y renunciar a la Alsacia-Lorena, cual es el caso de su adversario Pressensé. En suma, se trata del mismo argumento que esgrimía Renan: la voluntad es inalienable, la libertad de decisión es un derecho natural del ser humano, y la autodeterminación no es más que la extensión de la libertad al plano de la nación. Pero esta extensión, como se ha visto, origina problemas. Los derechos del hombre son derechos de los individuos. ¿Qué significa el derecho de un pueblo? ¿Debemos imaginarnos que los pueblos ya existen de antemano, y que pacientemente esperan a que ocurra su independencia? ¿Todo grupo cultural tendría el derecho a la autodeterminación? A ese precio, todo pueblito desearía la secesión e, incluso, por qué no, cada familia.

Por otro lado, ¿cómo se llega a conocer la voluntad de un pueblo? Suponiendo que sea la de la mayoría, la minoría tendrá que conformarse; al hacer esto, sus miembros, lejos de ejercer libremente su voluntad, se verán obligados a renunciar a ella. En la práctica, la exigencia de autodeterminación no es nunca la de un pueblo (es raro que la mayoría de una población se apasione por causas tan abstractas), sino solamente la de un grupo político que desempeña un papel subordinado dentro del país tal como existe, y que desea desempeñar otro, de carácter dominante. El verdadero problema, en esto, es el de la protección de los derechos del individuo, o de los individuos, si sucede que pertenecen a una minoría dominada. Su solución no es el Estado-nación, sino el Estado de derecho, que impide que el individuo sea penalizado simplemente porque su cultura es diferente. Toda identificación del Estado con un grupo cultural particular significa, claramente, la opresión de los demás grupos (de las "minorías"). Definir al "pueblo" atendiendo únicamente a la voluntad

hace surgir también, como se ha visto, dificultades formidables. Podríamos preguntarnos si un tal llamado al "derecho de los pueblos" puede ser otra cosa más que demagogia. En todo caso, eso es lo que pensaba Tocqueville al respecto: "La voluntad nacional es una de esas expresiones de las que han abusado con mayor holgura los intrigantes de todos los tiempos y los déspotas de todas las épocas" (*De la démocratie en Amérique*, I, I, 4, t. I, p. 117).

La Declaración de los derechos del hombre no habla de los derechos de los pueblos. Lo que sí está en el espíritu de la Declaración es la exigencia de un buen equilibrio entre justicia y libertad, es decir, la aplicación de ciertos principios universales, y no la etiqueta de "Francia" o de "Alemania" que se va a colocar a ese programa. Empero, al referirse constantemente "al hombre y al ciudadano" como si su convergencia fuese la cosa más natural, la Declaración ayuda ya a entrar en la confusión. Ahora bien, el interés de la nación no coincide, ni con el de la humanidad, ni con el del individuo. Péguy tiene razón en denunciar la incoherencia de esos humanitaristas que, en su época, justifican su adhesión a la causa de ciertos pueblos mediante el principio de la autodeterminación, pero se niegan a aplicarlo a todos y, particularmente, a los "pueblos" alsaciano y lorenés. Pero hace mal en exigir la generalización de este principio de autodeterminación en nombre de una aplicación más completa de la Declaración de los derechos del hombre. Si el humanitario sostiene una causa, ello será en nombre de la justicia y de la libertad, como se decía hasta hace poco, y no porque toda asociación de individuos tenga el *derecho* de fundar un Estado, como deseaba Sieyès. Ni "la Argelia francesa", ni "la Argelia argelina", sino la Argelia democrática: he ahí un programa al cual se podría suscribir un defensor de los derechos del hombre.

El hecho de que los derechos del individuo corran el riesgo de ser lesionados a causa del derecho de la comunidad, es una realidad que no escapa a Péguy. Pero esto no le molesta en absoluto; al contrario. Su admiración por Robespierre y por el Comité de salvación pública, es motivada por la severidad con la cual éstos supieron reprimir, en situación de peligro, las voces discordantes y al "partido extranjero" (el pobre Cloots). "Malhaya el partido que no reduzca a los enemigos del interior" (p. 116). "En tiempos de guerra no hay más que una política, y es la política de la Convención Nacional" (p. 127), es decir, la ejecución de los traidores. "En tiempos de guerra, no hay más que un régimen, y es el régimen jacobino. [. . .] En tiempos de guerra, no hay más que el Estado. Y de lo que se trata

es de *Viva la Nación*" (p. 131). Todo esto está muy bien señalado. Pero, ¿es que eso también compete a los derechos del hombre? La patria sale ganando; pero no la humanidad. En consecuencia, Péguy hace mal en eslabonar, en una sola parrafada: "Está en el sistema de los derechos del hombre (y en esto lo hago totalmente mío), el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos. . ." (pp. 152-153). Péguy no acepta los derechos del hombre más que atribuyéndoles un sentido contrario al que poseen.

Agrega entonces un argumento, que ya habíamos visto en Bugeaud: "Nada es tan dañino como la debilidad y la cobardía. Nada es tan humano como la firmeza. Richelieu es humano literalmente, y Robespierre es humano" (p. 129). Pero un argumento de esta índole evoca más la omnipotencia del monarca con derecho divino, que dispone de la vida de sus súbditos en nombre de designios superiores, que la voluntad libremente ejercida de cada uno de los súbditos, que todos coinciden en reconocer, después de las Luces, como el rasgo distintivo de la humanidad. Si yo tengo que defender mi país, lo hago como ciudadano, y no en calidad de hombre; renuncio a ejercer mi voluntad personal para que se pueda lograr la voluntad colectiva. Hacer la guerra nada tiene que ver con los principios humanitarios, aun cuando estos últimos sean los que me hagan juzgar que tal guerra es justa, y tal otra no.

Cuando Péguy adoptó el punto de vista de los habitantes de la Alsacia-Lorena, invocó la reivindicación del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos. Si uno se coloca en la perspectiva de Francia, los argumentos son diferentes: es la exigencia de la unidad del territorio, la que ocupa el primer plano. "*La República es una e indivisible*, he ahí lo que ha salido de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano", nos recuerda Péguy (p. 145), y tiene razón: esta fórmula figura en una declaración de septiembre de 1792 con la que se encabezó la constitución de 1793. Pero, ¿acaso todo lo que se encuentra en esas declaraciones y esas constituciones deriva de pensar en los derechos del hombre? Podemos dudar de ello. Por lo demás, la constitución anterior, la de 1791, decía, en su artículo primero: "El Reino es uno e indivisible" (*Constitutions*, p. 37), y se siente perfectamente que la diferencia entre las dos proposiciones no es decisiva. El propio Péguy da fe de ello: "Nada es tan monárquico, ni tan real, ni tan antigua Francia, como esta fórmula" (*L'argent suite*, p. 145). Pero, entonces, ¿para qué evocar el espíritu de las declaraciones de los derechos?

Esta continuidad entre el Antiguo Régimen y el nuevo, que en

tanta estima tiene Péguy (constituye el tema del volumen titulado *L'argent*), se fundamenta en valores distintos a los humanitarios: el culto al trabajo, la dignidad, el honor, la honestidad, el heroísmo, la valentía; estos valores no son alcanzados mediante la ruptura que representa la Revolución; todavía en esto, Péguy se halla próximo a Michelet, quien veía una continuidad entre Juana de Arco y Robespierre. "Quien no ceda un lugar puede ser tan republicano como quiera y tan laico como desee. [. . .] Por lo mismo, será primo lejano de Juana de Arco. Y quien ceda un lugar jamás será otra cosa que un puerco, aun cuando sea mayordomo de su parroquia. (Y aun cuando tenga todas las virtudes. Lo que se le pide al hombre de guerra no son virtudes)" (p. 135). Péguy está ahora de acuerdo con Renan en el hecho de que estos dos aspectos son incompatibles; pero, a diferencia de su hermano mayor, escoge la guerra, contra la virtud.

La exigencia de defender a toda costa a la república (o a la monarquía) "una e indivisible", hace surgir también otro problema, esta vez de coherencia. Este principio, ¿es verdaderamente compatible con el de la autodeterminación de los pueblos? Únicamente si el deseo de los alsaciano-lorenenses es, efectivamente, el de permanecer incorporados a Francia. Si, por el contrario, prefiriesen tratar de obtener la autonomía y fundar un nuevo Estado, aunándose a partir de ese momento a los separatistas vascos, bretones o corsos, los dos principios estarían en contradicción, y Péguy tendría que escoger (indudablemente, él preferiría la razón de Estado al ejercicio de la libre voluntad). El mantenimiento de la integridad del Estado a toda costa implica la sumisión de la voluntad de los individuos a los intereses de una entidad superior y abstracta. Si la Declaración de los derechos proclamara simultáneamente el axioma de la unidad del territorio (lo cual sí hace) y de la autodeterminación (lo cual no hace claramente), estaría en contradicción consigo misma; por lo demás, ambos aspectos son muy extraños, al principio de los derechos del hombre, para no decir que lo contradicen.

HEROÍSMO Y PIEDAD

Péguy quisiera creer que ha superado la antinomia del humanismo y el patriotismo. "Nuestro socialismo", escribe, evocando sus inicios, "no era ni antifrancés, ni antipatriota, ni *anti*nacional. [. . .] Lejos de debilitar, lejos de borrar a la nación, por el contrario la exaltaba,

la purificaba" (*Notre jeunesse*, p. 132). "No solamente no atentaba en forma alguna contra los derechos legítimos de las naciones, sino que [. . .] servía para salvaguardar los intereses más esenciales, los derechos más legítimos de los pueblos" (p. 144). Cierto es que el "internacionalismo" de Péguy no perjudica a la nación, y que incluso contribuye a que ésta afirme sus derechos; pero, ¿en qué sigue siendo un internacionalismo y un humanismo? Esta continuidad, ¿es otra cosa que una petición de principio? Si no lo fuese, ¿tendría Péguy la necesidad de recurrir a distinciones sofistas, que a poco se habían de encontrar bajo la pluma de Lenin? "El *internacionalismo*", escribe, "que era un sistema de igualdad política y social y de justicia temporal y de libertad mutua entre los pueblos, se ha convertido entre sus manos [las de los socialistas como Jaurès] en una especie de vago cosmopolitismo burgués y vicioso" (*L'argent suite*, p. 161). El cosmopolitismo *es* el internacionalismo; simplemente, Péguy hace uso del primer término cuando se da cuenta del conflicto con su nacionalismo; y utiliza el segundo cuando no ocurre así.

Péguy está dispuesto a reconocer que cada pueblo está en su derecho cuando es nacionalista: éste es el único aspecto internacionalista de su nacionalismo. Sus enemigos no son tanto los nacionalistas alemanes —después de todo, éstos solamente cumplen con su deber—, como los humanitaristas franceses, traidores a la causa nacional. "Los prusianos no eran más que soldados, vencedores y conquistadores. Hicieron entrar en juego la fuerza, la fuerza de la guerra, de la victoria, de la conquista. Pero yo desprecio y odio, a esos miserables franceses que por conseguir la paz, han vendido dos provincias, yo me avergüenzo de ellos" (p. 126). Esto es lo que resulta de un nacionalismo consecuente, aunque raro, que asume la relatividad —nacional— de los valores.

Pero, ¿puede simultáneamente profesarse ese nacionalismo y creerse que existen pueblos escogidos? Péguy quisiera lograr esa hazaña. "Que haya pueblos enteros que posean un precio, un valor propio, que estén marcados por la historia, [. . .] y que pueblos enteros, tantos otros pueblos, la inmensa mayoría de los pueblos, casi su totalidad, estén marcados, al contrario, por el silencio y la sombra [. . .], que haya [. . .] pueblos enteros temporalmente elegidos, y más quizá, es tal vez el mayor misterio de los acontecimientos, el problema más punzante de la historia" (*Notre jeunesse*, pp. 3-4). Péguy está dispuesto a ver que hay ahí un problema, pero no a poner en duda la idea de los pueblos elegidos. Ahora bien, entre esos pueblos está Francia —lo cual, claro está, no nos debe asombrar—, país que ocupa el primer

lugar al que, ponderando a Michelet, Péguy ve como un ejemplo único, tanto en la historia profana como en la del cristianismo (y poco le importa que la idea misma del pueblo escogido sea profundamente extraña al cristianismo). Hoy, Francia tiene que atender "a su vocación de cristiandad y a su vocación de libertad. Francia no es solamente la hija mayor de la Iglesia [. . .]; sino que tiene también en el laico una forma de vocación paralela singular; Francia es innegablemente una especie de patrona y de testigo (y frecuentemente mártir) de la libertad, en el mundo" (*L'argent suite*, p. 166). Poniendo aparte el contenido del ideal, que es la libertad, no se entiende muy bien en qué difiere el nacionalismo de Péguy de cualquier otro nacionalismo etnocéntrico y chovinista? A partir del momento en que renuncia a su coherencia interna y, en consecuencia, al relativismo integral, este nacionalismo ya no tiene nada de excepcional.

El humanismo erige como principio una cierta libertad del individuo. Cuando coloca en la cumbre de los valores al interés de la nación, Péguy niega esta libertad y rompe con los principios humanistas. Y es que él cree, no en la libertad individual, sino en el determinismo nacional. "Un hombre no se determina por lo que hace, y aún menos por lo que dice. Pero, en lo más profundo, un ser se determina solamente por aquello que es" (*L'argent*, 1913, p. 40). Pero, ¿qué es lo que un hombre *es*? "Un hombre es por su extracción, un hombre es por lo que es. No es a consecuencia de lo que hace por los demás" (p. 41). Ahora bien, el hombre *hace* por voluntad propia, y *es* por la fuerza de sus orígenes; si en esto el ser lleva las de ganar sobre el hacer, poco es lo que queda de la libre voluntad.

En una página célebre, Péguy se mete con la moral kantiana, que quisiera que el valor de una acción residiera en la posibilidad de universalizarla. "El kantismo tiene las manos puras, *pero no tiene manos*" (*Victor-Marie, Comte Hugo*, p. 246). "Cuántas de nuestras acciones no podrían ser erigidas, *geschicht*, en ley universal, para la cual este *envío* ni siquiera tiene ningún sentido; y son aquellas a las que más nos apegamos, las únicas a las que sin duda nos atenemos; acciones de trepidación, acciones de fiebre y de estremecimiento, para nada kantianas, acciones de una inquietud mortal; nuestras únicas acciones buenas, tal vez" (p. 247). Ciertamente Péguy tiene razón cuando dice que los principios generalizantes de la ética no logran explicar una gran parte de nuestra existencia a la cual, no sólo no es preciso renunciar, sino a la que hay que amar, puesto que es aquella en la que vivimos más intensamente, en la fiebre y el estremecimiento. ¿De qué sirve preocuparse por tener las manos puras si esto nos lleva a per-

der todo contacto con la vida? ¿Podemos, empero, reivindicar, además, el calificativo de "buenas" para esas acciones? El hecho de que en la vida haya otra cosa, además de la ética, no significa que ya no hay ningún lugar para la ética, ni que esa otra cosa, sea lo que fuere, deba remplazar a la ética. A menos que cambiemos radicalmente el sentido de las palabras —pero no se ve bien cuál podría ser el interés de una operación como ésa—, la intensidad no significa la bondad; se diría, más bien, que la bondad (o, en otras circunstancias, la justicia) debe servir para contener, para limitar el principio de intensidad que, por sí solo, no puede reglamentar la vida de la ciudad.

En la gran oposición —para hablar como lo hace Péguy— entre el sistema de vida y el sistema de justicia, Péguy escoge, finalmente, contradiciéndose una vez más, el de vida, cuya intensidad (el estremecimiento) ocupa la cima. Es una escala de valores en la que el derecho vale menos que la vida, en la que el heroísmo, la guerra, el éxtasis, ya no tienen por qué preocuparse de lo que es bueno ni de lo que es justo. Los escritos de Péguy son acordes con esta opción: apasionados, febriles, vibrantes, contradictorios, parciales, injustos. En su vida, al igual que en su muerte, opta por la intensidad, contra la razón. "El debate no es entre los héroes y los santos", escribe, "el combate es contra los intelectuales, contra aquellos que desprecian tanto a los héroes como a los santos" (*Notre jeunesse*, p. 32). Ciento cincuenta años antes, en el *Esprit des lois*, Montesquieu había ya acercado a los guerreros y los santos, para oponerles, no a los intelectuales, sino al espíritu de moderación; y había preferido este último. "Los hombres extremadamente felices y los hombres extremadamente desdichados son dados, en igual medida, a la dureza; testimonio de ello lo ofrecen los monjes y los conquistadores. Solamente la mezcla y la mediocridad de la buena y la mala suerte, dan la dulzura y la piedad" (VI, 9). El sistema de Péguy es, esencialmente, aquel en el que la dulzura vale menos que la fiebre.

CONSECUENCIAS DEL NACIONALISMO

NACIONALISMO CONTRA HUMANISMO

Hasta qué punto el nacionalismo se ha alejado de los ideales humanitarios, es cosa que se puede observar, de nuevo, gracias al ejemplo que nos da Maurice Barrès. *Contre les étrangers* es el título de un folleto que publica en 1893 (y que retoma en *Scènes et doctrines du nationalisme*). Parte de una observación alarmista, la del "tamaño de la multitud que se dispone a sumergir a nuestra raza" (t. II, p. 189). Hay demasiados extranjeros en Francia; ahora bien, para un nacionalista, la condena de los extranjeros (no de los italianos que están en Italia, sino de los italianos que están en Francia) implica una tautología. "El extranjero, como un parásito, nos envenena" (t. II, p. 161), puesto que nos hace desviar del camino al cual nos destinaba nuestra propia tradición. Ante esto, se impone una doble reacción. Por un lado, es preciso que seamos más severos con los extranjeros: Barrès preconiza así "la expulsión de todos los extranjeros que caen a cargo de la Asistencia pública" (t. II, p. 198); a aquellos que, por gozar de buena salud, logren quedarse, es preciso que se les impida naturalizarse; y, finalmente, los que lograran hacerlo, no debían gozar de derechos cívicos: únicamente podrían hacerlo sus descendientes. En pocas palabras, "la idea de patria implica una desigualdad, pero en detrimento de los extranjeros, y no, como hoy día, en detrimento de los nacionales" (t. II, p. 193). Por otra parte, pues, y ésta es la parte positiva del programa, es preciso que los autóctonos sean privilegiados: "La Francia hospitalaria es una bonita expresión, pero seamos primero hospitalarios con los nuestros" (t. II, p. 188).

El punto de partida de Barrès, en sí mismo, nada tiene de sorprendente: un Estado no puede permitirse el lujo de no establecer diferencias entre sus ciudadanos y los extranjeros, desde el momento en que impone a los unos, y no a los otros, ciertos deberes, y les concede ciertos derechos. Pero esta distinción administrativa, evidentemente no implica que los extranjeros envenenen la sangre francesa, ni que sean parásitos. No obstante, sería imposible pedir a Barrès, en nombre de principios humanitarios, que renunciara a su xenofobia: ésta existe, y todo lo que es debe ser. "Las ideas que aca-

bamos de exponer *contra los extranjeros* corresponden a los sentimientos profundos de este país" (t. II, p. 205).

La judeofobia de Barrès es aún más irracional. Los signos físicos de los judíos le parecen reconocibles desde lejos; sus rasgos morales, al contrario de los de los franceses, simplemente son abyectos. Los judíos son culpables de no fundirse en la nación, de permanecer, en todo país, como cosmopolitas; son aquellos para quienes el ser extranjero ya no es un estado pasajero, sino una esencia: no solamente no están en su casa, como los emigrados italianos o polacos, sino que ni siquiera tienen una casa suya; son seres sin patria y, como no se es más que lo que la patria hace de uno, en consecuencia, no son nada. (A menos que se piense, como lo hacían Toussenel y Michelet, que su patria es la Bolsa de Londres). "Los judíos no tienen patria, en el sentido que nosotros entendemos. Para nosotros, la patria es el suelo y son los ancestros, es la tierra de nuestros muertos. Para ellos, es el lugar donde encuentran su mayor interés" (t. I, p. 67). Si fuese necesario, Barrès podría incluso justificar su judeofobia mediante la presencia de tal "pasión" en la población francesa; así, él mismo informa de una escena que se desarrolla en el tribunal. "He aquí a la señora de Martel, [. . .] un modelo perfecto de la amabilidad y espontaneidad francesas [. . .]. *El Sr. Presidente*: ¿Su profesión? *Respuesta*: Antisemita" (t. I, p. 268).

La xenofobia y la judeofobia son consecuencia del nacionalismo de Barrès. Y, sin embargo, éste quisiera demostrar que su doctrina concuerda igualmente con los principios humanitarios de 1789. ¿Cómo va a hacerlo? Barrès sabe bien que estos principios abogan por el universalismo. "El papel de la filosofía del siglo dieciocho y de la Revolución francesa, fue el de asentar la sociedad sobre el derecho natural, es decir, sobre la lógica. Los filósofos y los legistas declararon que todos los hombres eran iguales en todas partes; que poseían derechos, en tanto que eran hombres: de ahí, la *Déclaration des droits del'homme et du citoyen*" (t. II, p. 171). Sin embargo, este principio que Barrès acaba de admitir, no prejuzga, en absoluto, sobre la forma en que los pueblos organizan su vida. Ahora bien, la historia ha demostrado que las nacionalidades (y los nacionalismos) se han extendido a partir de la Revolución y bajo la influencia de ella. ¿Cómo explicar este hecho? Es que la Revolución "planteó el principio del derecho de los pueblos a autogobernarse" (t. II, p. 53). Es el argumento que se ha visto ya con mayores detalles al hablar de Renan y de Péguy, y respecto al cual sabemos ahora que se apoya en una analogía falaz entre individuo y pueblo; pero, aunque fuese cierto,

no por ello justificaría que se interprete el principio nacionalista, como desprecio y rechazo de los otros. Entre nacionalismo y humanismo no hay la misma implicación que entre nacionalismo y xenofobia. . .

El nacionalismo comparte con el racismo una actitud hostil hacia los demás. Pero las diferencias entre los dos no son menos significativas. El nacionalismo conduce, de manera natural, a la xenofobia (el mismo título del folleto de Barrès, *Contre les étrangers*, y la forma en que lo retoma en su libro sobre el nacionalismo, son claro testimonio de ello). Sin embargo, la noción de extranjero nada dice sobre las características físicas del individuo incriminado: son extranjeros, simplemente todos aquellos que no son *ciudadanos*. El racista, en cambio, ve al *hombre*, no al ciudadano: los negros o los judíos norteamericanos pertenecen a la misma nación que el miembro del Ku-Klux-Klan, pero no a la misma "raza". Se puede cambiar de nación, pero no de raza (el primero de estos conceptos es moral, el segundo físico). El nacionalista se mueve sobre un solo plano, por más que cambie de sector: asocia juicios morales a las diferencias de estatuto político y de pertenencia cultural. En cambio, el racista relaciona dos planos, equiparando lo moral a lo físico. Estas diferencias conceptuales son importantes, por más que, en el plano afectivo y evaluativo, nacionalismo y racismo con frecuencia vayan de la mano: no por ser nacionalista (xenófobo) deja Barrès de ser racista (antisemita); y no es el único que se encuentra en este caso, ni con mucho.

El ejemplo de Barrès, que fue el último de una serie de individuos que empezó con Sieyès, muestra la incompatibilidad de principios que hay entre patriotismo y humanismo, por más que los portavoces del uno y del otro se esfuercen por hacernos creer lo contrario. Sieyès decide, de manera arbitraria, que las exigencias nacionales van necesariamente de acuerdo con el derecho natural. Los revolucionarios se ven obligados a abandonar su retórica humanitaria a partir del momento en que piensan que están en juego los intereses de su país; el coqueteo con el "partido extranjero" es de corta duración. Tocqueville no le ve inconvenientes al patriotismo, en primer lugar porque lo cree contrario al egoísmo excesivo de los individuos, dentro de una democracia; y luego, porque traspone a las relaciones entre colectividades el principio de la libertad individual, sin tomar en cuenta, al hacerlo, la ausencia de una "voluntad general"; lo cual lo lleva a contradecir la teoría de la *Démocratie en Amérique*, a causa de sus intervenciones respecto de Argelia. Michelet declara que Francia es la encarnación pura y simple de los valores universales. Renan rechaza el patriotismo, pero no separa el aspecto político del cultural

de la nación, y, en consecuencia, se ve obligado a exigirles a los miembros de una nación, no solamente la voluntad de actuar en común en el futuro, sino también la existencia de un pasado común. Péguy deduce abusivamente de los derechos del hombre el derecho de los pueblos a la autodeterminación; a esto adjunta la exigencia de ver a la República "una e indivisible", exigencia que contradice el "derecho" anterior, pero que tampoco se puede deducir de los derechos del hombre. Y, finalmente, Barrès, que también confunde los elementos cultural y político, pone un signo de equivalencia entre el derecho a la autodeterminación, que ya de por sí es problemático, y el patriotismo más intolerante, aquel que equivale al racismo y a la xenofobia. Una vez que hemos pasado revista a los ideólogos más convincentes de la doctrina nacionalista en Francia, podemos llegar a la conclusión de que aún no se ha encontrado ninguna deducción legítima del patriotismo a partir de los principios humanitarios.

Pero, ¿acaso no hay que estimar el patriotismo por sí mismo, independientemente de toda justificación humanista? Si aceptamos entender por patriotismo, no el interés por la propia cultura, ni la voluntad expresada de vivir en un país y, por ende, de someterse a sus leyes, sino la preferencia por los nuestros, y no por los otros (la "preferencia nacional"); si se acepta, en otras palabras, disociar los diferentes sentidos de la palabra "nación", entonces esta estima se vuelve problemática. Ya que no se puede olvidar que las pasiones nacionalistas se encuentran en el origen de todas las guerras que llevó a cabo Francia durante ese mismo periodo: como lo pone de manifiesto el ejemplo de Péguy (más que sus afirmaciones), una declaración patriótica conduce fácilmente a una declaración de guerra. Si se extiende el campo de observación hasta Alemania, se debe afirmar que el nacionalismo es uno de los principales ingredientes de ideología que conducen también a la segunda guerra mundial. Pero permanezcamos en Francia. Transcurrió un siglo de guerras sangrientas entre las campañas de Napoleón y la primera guerra mundial: estas guerras gozaron de bastante facilidad para hacerse admitir, porque se presentaron adornadas con el prestigio de la Revolución francesa y el ideal humanitario. Tal vez la ideología no haga las guerras, pero permite hacerlas populares, lograr que sean aceptadas por todos.

Debería agregarse aquí que los patriotas "humanitarios" cargan con una responsabilidad particularmente pesada. Un patriota que no es más que patriota, actúa dando la cara: se sabe de antemano a qué atenerse. Pero un patriota que se acerca cubierto por virtudes repu-

blicanas y principios humanitarios, a un país donde estos valores son venerados, amerita una doble condena. A partir del momento en que el amor a la patria significa el rechazo de los demás, se convierte en una fuente potencial de conflicto. Michelet y Maurras tienen puntos de vista opuestos, respecto al régimen político ideal (república o monarquía); pero sus nacionalismos son equivalentes. No obstante, desde el punto de vista ético, la diferencia reaparece: proviene del grado de lucidez (o de sinceridad) de unos y otros; y esto cuenta.

Empero, tal como lo decía, entre otros, Artaud, aquello que es válido del "amor por la patria" no se aplica obligatoriamente al apego por una cultura nacional. Dentro de la tradición francesa, sin olvidar a Montesquieu o a Taine, se ha reflexionado relativamente poco sobre el papel que desempeña la cultura, sin duda porque a esta tradición le gusta pensarse como una encarnación directa (y por ello privilegiada) de lo universal; y, sin embargo, más hubiera valido que las pasiones patrióticas se hubiesen empleado en el conocimiento y enriquecimiento de esta cultura nacional. Si el espíritu del individuo hubiera sido realmente una tabla rasa, el individuo jamás hubiese sido capaz de orientarse, dentro de la infinita variedad, simultánea y sucesiva, del mundo, ni de llegar muy lejos en sus esfuerzos de conceptualización. Afortunadamente para él, entra directamente, no al mundo, sino dentro de una cultura, es decir, dentro de una interpretación del mundo y, en consecuencia, dentro de un orden; así, una parte inmensa del trabajo que le esperaba, se encuentra ya realizada. La cultura es una clasificación del mundo que nos permite orientarnos más fácilmente dentro de él; es la memoria del pasado propio a una comunidad, lo cual implica también un código de comportamiento en el presente e, incluso, un conjunto de estrategias para el futuro. Y, de la misma manera que no se puede aprender el amor "universal" más que pasando por el amor a nuestros prójimos, tampoco se puede llegar al espíritu universal más que por medio del conocimiento de una cultura particular: aquello que es cierto respecto a lo afectivo, también lo es respecto a lo cognoscitivo.

Así, pues, está claro que aquel que posee más a fondo una cultura lleva ventaja sobre aquel que la desconoce; y también, que una tradición cultural más rica representa una carta firme para el individuo. Esto no quiere decir, en absoluto, que deba someterse dócilmente a ella, ni que nunca deba transgredir sus códigos; por lo demás, el deseo mismo de escapar a los códigos puede provenir de la conciencia que se tiene de su existencia. Aquí, resulta elocuente el ejemplo del poeta. La parte de la cultura de la que él se ocupa es la lengua. Ahora

bien, cuanto mejor conozca todos los recursos de la lengua, tanto mejor podrá cumplir con la tarea que se ha propuesto. Esta inmersión en lo particular podría convertirse en una meta en sí misma (dedicarse a recoger expresiones raras, giros idiomáticos); empero, entre los grandes poetas, es ella, y sólo ella, la que conduce a la universalidad: Shakespeare posee el vocabulario inglés más rico, el conocimiento más minucioso de la lengua inglesa, pero no por ello deja de ser uno de los autores más universales en la historia de la literatura.

Así, pues, la pérdida de una cultura es una desgracia. Barrès hizo mal en hablar de "desarraigo", equiparando lo humano con lo vegetal (de la misma manera que Simone Weil, en una reflexión que, sin embargo, era infinitamente más generosa, hizo mal en retomar el término); pero es cierto que existe un problema de *desculturación*. Éste no es un fenómeno específicamente nacional, puesto que, como se ha visto, la propia cultura es con frecuencia infra o supra-nacional. Y tampoco las causas de la *desculturación* están, como se afirma a veces, necesariamente vinculadas con la facilidad de las comunicaciones internacionales que caracterizan el mundo moderno. De todas maneras se haría mal en imaginar a los seres humanos como si originalmente hubieran sido monoculturales: geográficamente, las culturas se encajonan las unas dentro de las otras, esto es cierto; pero socialmente se delimitan, y cada uno de nosotros pertenece necesariamente a varios subconjuntos: por origen, por profesión, por edad...; la pluralidad de las culturas no debe asombrarnos, ni degradarnos. Es por ello por lo que el *proyecto* de un Estado pluricultural, del cual a veces se nos habla hoy día, es un tanto vano: el pluriculturalismo no es ni una panacea ni, por lo demás, una amenaza, sino simplemente la realidad de todos los estados que existen. Las pertenencias culturales, a diferencia de la fidelidad que exige el patriotismo, son acumulables. Por otro lado, el emigrado con frecuencia conserva su cultura, tanto más ferozmente, cuanto que está alejado de ella, y el viajero no abandona necesariamente sus costumbres por el hecho de haber conocido las de los otros. Como dice Simone Weil, un pintor que vale, y que va al museo, sale de él con la originalidad incrementada; una cultura se enriquece al entrar en contacto con las otras. La movilidad en el propio interior del país, que acompaña a la industrialización, contribuye fuertemente, en cambio, a la destrucción de las culturas locales. Cierto es que hay una nueva cultura, y nuevas tradiciones que se crean en las ciudades dormitorios de los suburbios, pero éstas son, cuando menos en sus inicios, infinitamente más pobres que aquellas a las que remplazan.

La *aculturación* es la regla, no la excepción; no nace uno francés (en este sentido de la palabra), sino que se convierte uno en francés. Y se puede adquirir una cultura entre los veinte y los cuarenta años, por más que resulte más fácil hacerlo entre los cero y los veinte años. Dentro de su nueva cultura, el individuo puede hallarse tan a sus anchas como lo estaba en su cultura de origen; o incluso más, aprovechándose del doble estatuto de participante y observador. Esta posibilidad queda limitada sólo por la duración de la vida humana: el aprendizaje de la cultura es mucho más lento que el de la lengua. En una vida se pueden adquirir dos culturas, quizá tres, pero no más. Se entiende bien la diferencia entre el ser aculturado, que se encuentra a gusto en las dos culturas, y el ser desculturado, que ha olvidado su lengua de origen, pero no ha aprendido la de su país de adopción. La adquisición de una segunda cultura no cambia radicalmente la situación inicial; en cambio, la pérdida de mi única cultura lleva al empobrecimiento, e incluso a la desaparición de mi universo.

Se entrevén aquí las direcciones hacia las cuales podría orientarse un "nacionalismo cultural". Pero regresemos, todavía por unos instantes, al "nacionalismo cívico".

LEGITIMACIONES DEL COLONIALISMO

El patriotismo es, quizá, a partir del siglo XIX, la fuente de las guerras en Europa; pero, ¿es también la fuente de esa forma específica de conflicto que son las guerras coloniales? Francia, como se sabe, se distingue particularmente en éstas (desde la ocupación de Egipto y la macabra expedición de Leclerc a Haití, hasta la "pacificación" de Marruecos, pasando por las guerras del África del Norte, del África negra y de la Indochina). Se puede comprobar, en un primer momento, que los promotores de la colonización están dispuestos a no escatimar medios, y a utilizar la ideología que tienen a la mano, sin dejar que intervengan escrúpulos de coherencia. La obra de Paul Leroy-Beaulieu, autor de *De la colonisation chez les peuples modernes* y gran teórico de la expansión francesa, proporciona el ejemplo de una acumulación ecléctica de esta índole, de argumentos que, con toda lógica, serían incompatibles (Leroy-Beaulieu saca sus primeras inspiraciones de los llamados de Renan a la conquista imperial, en "La réforme intellectuelle y morale"). Pero mejor observemos estos ar-

gumentos de uno en uno, entre los partidarios de la colonización que permanecen coherentes consigo mismos.

Es preciso darse cuenta, para empezar, de que existe una ideología *universalista* de la colonización. Se la puede ya identificar en el pensamiento de los autores —anteriores a las grandes campañas— que participan de la filosofía de las Luces, como Condorcet o, incluso, en el del Ideólogo De Gérando. Condorcet está convencido de que existe una escala única de las civilizaciones, y que en su parte superior se encuentra "el estado de civilización que han alcanzado los pueblos más esclarecidos, los que están más libres de prejuicios: los franceses y los angloamericanos"; en tanto que hay una "distancia inmensa que separa a estos pueblos del servilismo de los indios, de la barbarie de las tribus africanas, de la ignorancia de los salvajes" (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 254). El progreso, para Condorcet, es una liberación gradual de los prejuicios, y son sus compatriotas contemporáneos los que han llegado más lejos por ese camino.

Cuando, en 1800, redacta su memoria destinada a los viajeros en los países lejanos, que lleva el título de *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, Joseph-Marie de Gérando explica, a su vez, lo que los ideólogos van a conservar de la herencia de los enciclopedistas. El hecho de que existan "pueblos que pertenecen a grados muy distintos de civilización o de barbarie" (p. 128) para él es evidente; y se propone "componer una escala exacta de los diversos grados de civilización" (p. 131). En ella se distinguirá a los pueblos que están cercanos a sus orígenes, de aquellos que tienden a la perfección; los criterios van a ser, una vez más, la racionalidad y la sociabilidad, y en consecuencia, también el desarrollo de la técnica: la ignorancia del fuego "testimonia, sin duda, el grado más alejado de la civilización" (p. 162).

De Gérando no desprecia a los salvajes por su falta de civilización; pero se muestra condescendiente respecto de ellos, exactamente como podemos serlo respecto de nuestros ancestros, que son de la misma especie que nosotros, pero inferiores. Esta asimilación de los salvajes con los ancestros (que es, cuando menos, tan antigua como Tucídides), adquiere aquí un vigor totalmente nuevo. Al visitar a los salvajes, "nos encontramos en cierta forma transportados a las primeras épocas de nuestra propia historia [. . .]. El viajero filósofo que navega hacia los confines de la tierra, de hecho atraviesa la sucesión de las épocas; viaja en el pasado; cada paso que da es un siglo que transcurre". He ahí, precisamente, por qué vale la pena dedicarse al

estudio de los salvajes: entre ellos, nuestras características "deben resaltar de una manera mucho más apreciable" (p. 131).

No obstante, como hombres coherentes de las Luces, Condorcet y De Gérando creen en la necesidad de establecer la igualdad entre todos; en consecuencia, van a ser "voluntaristas" y, más específicamente, reformistas y educadores, que tratarán de exportar la civilización europea para hacer que se propague por todos los rincones del mundo. Dirigiéndose a los negros, Condorcet proclama: "La naturaleza os ha formado para que tengáis el mismo espíritu, la misma razón, las mismas virtudes que los blancos" ("Réflexions sur l'esclavage des nègres", p. 63), y en el *Esquisse* declara a "los hombres de todos los climas, iguales y hermanos por el designio de la naturaleza" (VIII, p. 183), lo cual implica la "destrucción de la desigualdad entre las naciones" (X, p. 252).

El sueño de Condorcet, como se ha visto, es el de una unificación progresiva del universo, de una uniformidad de las leyes, de una homogeneización de la humanidad. El medio para alcanzar este Estado universal y homogéneo es la propagación de las Luces. "Ocupado desde hace mucho tiempo en meditar sobre los medios para mejorar la suerte de la humanidad, no he podido evitar creer que en realidad sólo hay uno: el de acelerar el progreso de las luces", escribe Condorcet ("De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe", p. 30). Y es así como nace el proyecto colonialista moderno que, más cercano a los sueños de los evangelizadores que a las prácticas de los conquistadores del siglo XVI, no trata de lograr la ocupación y la sumisión, sino la integración de los países colonizados dentro de un proyecto universalista y, gracias a ello, su elevación al lugar que ocupa la metrópolis. Este proyecto va de la mano con el deseo de Condorcet de ver que en su patria se establezca la Utopía; y los dos proceden de su convicción de que la estructura social es transparente y que, por consiguiente, resulta fácil actuar sobre ella: a una causa corresponde siempre un efecto, y sólo uno.

La noble misión de las naciones europeas, es la de eliminar el salvajismo de la faz de la tierra. "La población europea [. . .] ¿no debe acaso civilizar o hacer desaparecer, aun sin conquista, a las naciones salvajes que ocupan todavía extensas regiones de ella?" (*Esquisse*, pp. 255-256). ¡Civilizar o hacer desaparecer! Y, sin embargo, este proyecto no se confunde con la exterminación que practicaron los conquistadores, ni con la institución de la esclavitud, que en nuestra época todavía tiene sus partidarios: se trata de aproximar a estas poblaciones con la nuestra. La acción será llevada a buen término por los co-

lonizadores, por "hombres industriosos"; a partir de entonces, las actuales "factorías de bandidos pasarán a ser colonias de ciudadanos que difundirán, en África y Asia, los principios y el ejemplo de libertad, de las luces y de la razón de Europa". Lo cual, evidentemente, iba a actuar en la dirección y según los deseos de las poblaciones en cuestión, esos "pueblos numerosos que parecen no estar más que a la espera de las instrucciones para civilizarse" (p. 257).

Para De Gérando es también proceder por "filantropía" "tenderles la mano para que se eleven a un estado más dichoso", lo cual va a contribuir a "restablecer igualmente los augustos nudos de la sociedad universal" (*Considérations*, p. 132). Ya que para ellos no hay otra forma de alcanzar el progreso: "No es más que con nuestra ayuda como pueden civilizarse" (p. 163). Es preciso enseñar a estos salvajes las técnicas agrícolas, abrir su país al libre comercio, y no nos lamentaremos de ver que los "pueblos de Europa [. . .] se extiendan a placer por rincones más bellos" (p. 168), puesto que De Gérando les dirige estas palabras: "Vosotros [los colonos] no aspiráis más que a la felicidad de todos, más que a la gloria de ser útiles" (p. 169). Esta colonización se distingue de las guerras llevadas a cabo por los "ávidos conquistadores": es la obra de los nuevos "pacificadores y amigos" (p. 169). Y es que los medios que se hacen entrar en juego son, también, totalmente diferentes: ya no se trata de destruir o de reducir a la esclavitud, sino de "ejercer una suave y útil influencia sobre esos pueblos abandonados" (p. 163). Además, no pueden dejar de ser ellos mismos quienes nos pidan esa intervención. "Testigo [. . .] de nuestra superioridad, es posible que nos llame, para que vayamos a enseñarle el camino que debe conducirlo al estado en el que nosotros nos encontramos" (p. 163).

Estas palabras fueron escritas antes del periodo del colonialismo moderno, y sería demasiado fácil ironizar hoy, respecto de la ingenuidad del proyecto. ¿Por qué la colonización no se desarrolló conforme a la visión idílica de Condorcet y de De Gérando? Entre muchas razones enumeremos tres. En primer lugar, nuestros filósofos hacen a un lado el conflicto entre hombre y ciudadano, e imaginan que los estados van a llevar a cabo una política que convenga al interés del universo lo cual, por así decirlo, queda excluido por definición. En segundo lugar, su imagen de lo universal se encuentra fuertemente manchada por el etnocentrismo: la cultura de los demás es percibida esencialmente como algo aparte de lo nuestro, y no como un todo coherente. Y por último, en tercer lugar, y como consecuencia de lo anterior, a cada cultura se la presenta como la agregación

de un cierto número de rasgos aislados, antes que como una estructura: se pretende que es posible modificar un rasgo (aportar una técnica agrícola) sin que con ello cambien necesariamente los otros; o que se les puede confiar el poder a los colonos para que construyan carreteras sin temor a que hagan uso de ese poder para otros fines. "Llevadles nuestras artes y no el ejemplo de nuestros vicios", les aconseja De Gérando a los futuros colonos, "nuestras ciencias y no nuestro escepticismo" (p. 132); ¿y si cada una de estas cosas fuese el anverso inevitable de la otra? Los hechos sociales, sin formar una totalidad perfectamente homogénea, se correlacionan entre sí, y un cambio en ellos implica otros, imprevistos o indeseables. Y es así como las buenas intenciones de Condorcet o de De Gérando, a la postre resultan bien estériles.

Al lado de estas justificaciones "humanistas" de la colonización, se encuentran muchas otras. Se ha visto que el *cientificismo* no había de confundirse con el humanismo; empero, van a ser argumentos de tipo cientificista los que presente un J.-M. de Lanessan, teórico y práctico de la colonización (será gobernador en Indochina, pero al mismo tiempo es un botánico y profesor en la Facultad de Medicina de París). Se remonta muy lejos: hasta la naturaleza humana. "Es la curiosidad natural, la que insta al hombre a franquear los límites de la tierra que lo vio nacer para irse a explorar el resto del mundo; lo es el deseo que tiene todo pueblo de aumentar su esfera de influencia; y, finalmente, lo es la búsqueda de los goces físicos e intelectuales que procuran las victorias y las conquistas, así como todo ese abuso de la fuerza con el que el hombre satisface su necesidad de dominio y de gloria" (*Principes de colonisation*, pp. 1-2).

Cuando no se trata más que de necesidades y de deseos naturales, evidentemente todo juicio de valor estaría fuera de lugar. "En todas las épocas, las razas humanas se han lanzado a y hundido en una lucha incesante, que siempre termina con la destrucción de las razas más antiguas y menos perfeccionadas, y con el triunfo de las más jóvenes y perfectas. No pongo esto a discusión, simplemente dejo constancia de una ley de la vida" (*L'Indo-Chine française*, p. 53). Dentro de este cuadro, en el que influyen, tanto las teorías racialistas, como el darwinismo social, únicamente pueden sobrevivir los mejor adaptados. Sería en vano rebelarse contra una ley inviolable de la naturaleza: se trata de una "fatalidad de las cosas" (*L'expansion coloniale de la France*, p. XXI), de "una manifestación fatal y necesaria de la vida de estas naciones" (p. XXIII).

Desde este punto de vista, la historia de la humanidad se confun-

de con la de la colonización, esto es, con las migraciones y los intercambios; la lucha contemporánea por los nuevos mercados, por las reservas de materias primas, no es más que la consecuencia —que ha pasado a ser inofensiva gracias a que tiene sus orígenes en la naturaleza— de ese primer paso que hizo que el ser humano traspasara el umbral de su casa. La raza más perfeccionada ganará indefectiblemente, ya que a su misma capacidad para ganar batallas se le reconoce la perfección (estos argumentos se han examinado detalladamente cuando hablábamos de Gobineau). "Cuanto más perfeccionada está una raza, tanto más tiende a extenderse; cuanto más inferior es, tanto más sedentaria permanece", dice Lanessan (*Principes de colonisation*, p. 6). "El mundo pertenecerá algún día a la raza que más se haya extendido sobre su faz, y toda la historia de la humanidad da testimonio de que esta raza será necesariamente la más perfeccionada de todas las que la tierra haya nutrido" (p. 48).

Esta manera de ordenar jerárquicamente a las razas desemboca en una paradoja, que también está presente en Gobineau (y que hace explícita, como se ha visto, Lévi-Strauss), y consiste en valorar los cruzamientos como índice de superioridad, a la vez que se los condena en tanto que amenaza de decadencia. Lanessan tiene la esperanza de librarse de dicha paradoja haciendo la distinción entre las buenas mezclas de sangre, de razas superiores, necesarias para "la vitalidad de la raza" (p. 129), y las malas, de razas inferiores; claro está que únicamente se recomiendan las primeras. Ahora bien, todo el mundo sabe cuál es la raza superior. "La raza europea [. . .], que desde el punto de vista antropológico, y sin discusión posible, es la más perfeccionada de todas las razas humanas, ya se ha extendido por todos los sitios del globo, sin excepción" (p. 16). Pero, entonces, si es la mejor, ¿acaso no podrá serle nefasta cualquier mezcla? Gobineau, en su pesimismo, será más coherente al respecto. Lo único que falta por decir es que, en este caso, la política de colonización se encuentra fundada en una doctrina cientificista y racialista, opuesta a la corriente humanista.

En fin, por sorprendente que parezca, las tesis de los *relativistas* se pueden también adaptar a la política de colonización. Observemos a Barrès, al cual caracterizan, por un lado, el elogio del "arraigo", del mantenimiento del pasado, del conservadurismo, y, por el otro, el sostén que da a la política imperialista de los países coloniales como Francia, política que contribuye innegablemente a la grandeza nacional pero que, al mismo tiempo, hace de los otros unos desarraigados. "¿Qué influencia podemos recibir de las nacionalidades

y civilizaciones distintas a la nuestra?", se pregunta en "Una encuesta en el país del Levante" (p. 469). "¿Cómo vamos a formar una élite intelectual con la que podamos trabajar, unos orientales que no estén desarraigados, que sigan midiendo según su norma, que sigan estando compenetrados con sus tradiciones familiares y que, de esta manera, formen un lazo de unión entre nosotros y la masa indígena?" (p. 470). He ahí la cuadratura del círculo: ¿cómo lograr de esta élite que se mantenga en su norma de origen al tiempo que se le inculca la nuestra? ¿Cómo conciliar el repudio de todo desarraigo con el elogio de la conquista colonial, que es la que lo provoca?

El nacionalista coherente, que Barrès con frecuencia logra encarnar, es relativista; y, en consecuencia, contra todo desarraigo, estaría en favor de la absorción hecha por Francia. Pero el nacionalista típico no es coherente: su etnocentrismo lo ciega, e introduce en su sistema una pequeña dosis de absolutismo que le pemite exceptuar a su propio país de la relatividad general de los valores. Hallándose ante una situación concreta, durante su viaje al Líbano, Barrès optará, a pesar de esos pocos escrúpulos, por la vía del nacionalismo convencional. A quienes va a observar y alentar es a "nuestros maestros, que propagan la civilización del Occidente" (p. 102).

Ahora bien, esta propagación generalmente se describe en términos de persecución o de batalla. "La red que echamos sobre la juventud alejandrina" (p. 114), "¡cuántos regimientos diversos! ¡Qué acción tan llena de variedad y de cooperación!" (respecto a las escuelas religiosas, p. 116). Y sabe muy bien que —al contrario de la ley que cree observar Péguy— lo espiritual trae consigo lo temporal. "Voy a ese Levante para verificar cuál es ahí el estado de nuestro poder espiritual", declara al partir, pero agrega poco después: "[Las congregaciones religiosas] aseguran el prestigio de nuestro espíritu, crean una clientela para nuestra industria y proporcionan colaboradores para nuestras empresas" (p. 454). Es misión de Francia colonizar a estos países, en Asia o en África.

COLONIALISMO Y NACIONALISMO

Así, pues, el colonialismo se sirve de ideologías contradictorias o incompatibles para justificar una política que, en sus grandes lineamientos, permanece constante. Pero no por ello queda solucionado el asunto. Es preciso introducir aquí una distinción. Quienes sostienen tesis

universalistas, generalmente defienden una forma de colonizar a la que se denomina *asimilación*, y que consiste en querer transformar a las "razas" indígenas para hacerlas a imagen de Francia, creyendo que ésta es la encarnación perfecta de los valores universales. Un enemigo de esta política, Léopold de Saussure, cita el ejemplo elocuente de un dirigente republicano francés: "Paul Bert, a su llegada al golfo de Tonkin, también él con el propósito de 'atraer' a los anamitas a nuestras creencias políticas, lo primero que mandó hacer fue que se colocaran en un cartel, en Hanoi, los Derechos del hombre" (*Psychologie de la colonisation française*, p. 8); es lo que Barrès llama irónicamente "una lejana hebra del espíritu kantiano" (*Scènes*, t. II, p. 109). Los relativistas y, en consecuencia los nacionalistas, en la medida en que son congruentes consigo mismos, prefieren otro tipo de colonización, al que nombran la *asociación*: es la política practicada por Lanessan o por el general Gallieni, que el propio Saussure defendía, y que Lyautey aplicó en grande en Marruecos; desemboca en el protectorado, forma de colonizaje en la que la metrópoli se apodera del control militar y económico, pero deja al poder local e indígena la preocupación de escoger las instituciones más apropiadas, así como la de administrar los asuntos del orden común.

Lo que es preciso decir, sobre todo, es que todos estos argumentos llevan la intención de tranquilizar a la opinión pública de la metrópoli (cuando, como caso excepcional, ésta se conmueve), o bien, la de atraer inversiones. En cuanto a los gobernantes de Francia que han decidido llevar a cabo guerras coloniales, obedecen en realidad a un solo principio, que es, una vez más, el principio nacionalista. Por otro lado, el hecho de que uno sea republicano y humanista, en nada cambia la cuestión. Anarchasis Cloots que, como se ha visto, era un ardiente defensor de los principios universales, modifica su opinión a partir del momento en que toma en consideración los intereses del país que ha hecho suyo, Francia, y se declara —por nacionalismo— contra la abolición de la esclavitud: "Una maniobra precipitada arruinaría a Francia, y, por querer dejar libres a 500 000 negros, se esclavizaría a 25 millones de blancos" (*Lettre à un prince d'Allemagne*, p. 27). Napoleón no vacila en enviar su cuerpo expedicionario contra Toussaint Louverture, jefe de la colonia de Santo Domingo que, sin embargo, se apoyaba en ideas revolucionarias; se alza como defensor de la esclavitud, que ya había sido abolida. Lo hemos visto también con Tocqueville y la conquista de Argelia: el humanitarista convencido tiene que guardar sus principios en el armario si desea apoyar la guerra colonial; lo cual Tocqueville no vacila en ha-

cer mientras es diputado y ministro, por más que como sociólogo y filósofo condena esas mismas prácticas en su obra *De la démocratie en Amérique*. Es la propia función ministerial la que parece dictarle el contenido de su pensamiento.

Se observará otro ejemplo significativo en Jules Ferry, artífice directo de la conquista de Túnez (puesto que ésta se lleva a cabo en la época en que es primer ministro), pero también defensor y promotor de toda la política colonial francesa y, al mismo tiempo, republicano convencido.

Cuando los radicales (por Clemenceau) atacan la política colonial del gobierno, Jules Ferry presenta tres argumentos para defenderla: el económico, el humanitario y el político. Empero, lo económico y lo político no son más de dos aspectos del mismo principio nacionalista, según el cual es preciso hacer lo más que se pueda para que el país al que uno pertenece alcance un mayor poderío. Por lo demás, son dos aspectos que se hallan estrechamente vinculados: "Donde se encuentra el predominio político, ahí se halla igualmente el predominio de los productos, el predominio económico" ("Discours" del 28 de julio de 1885, p. 196). En el plano económico, la "superabundancia de capitales" o el "excedente de productos" deben encontrar salidas naturales en las colonias. En el político, "Francia [. . .] no puede ser solamente un país libre; [. . .] tiene que ser también un gran país, que ejerza sobre los destinos de Europa toda la influencia que le pertenece, [. . .] debe extender esa influencia por todo el mundo, y por donde pueda, su lengua, sus costumbres, su bandera, sus armas, su genio" (p. 220). Las guerras futuras encuentran su justificación en las guerras precedentes, la fuerza parece sacar de sí misma el derecho. "Un pueblo que representa una fuerza organizada de un millón y medio de bayonetas, en el centro de Europa, no puede desentenderse de los asuntos del mundo" ("Préface à *Tonquin et la mère-patrie*, p. 554). "Tenemos muchos derechos sobre la superficie del globo: no en vano Francia es [. . .] una de las mayores potencias marítimas del globo" ("Discours", p. 190).

Jules Ferry tiene un concepto del globo terráqueo que está completamente determinado por los intereses de Francia. "Vean ustedes el mapa del mundo", exclama en la Asamblea Nacional, "y díganme si estas etapas de la Indochina, de Madagascar, de Túnez, no son necesarias para la seguridad de nuestra navegación" (p. 216). Es así como los países extranjeros se transforman en "etapas" para los barcos franceses, y como los intereses de Francia se encuentran un poco por todas partes: "Los asuntos egipcios son, por muchos factores, asuntos

verdaderamente franceses" (p. 215). Jules Ferry aceptaría, en rigor, que algunos otros países europeos ingresaran a este club de privilegiados que deciden el destino de todos los demás países del mundo; entre ellos reina una especie de reciprocidad: si los franceses ocuparon el Tonkin, ello se debe a que los ingleses les habían sacado la delantera en Egipto; si los ingleses han tomado Chipre, los franceses pueden apoderarse de Túnez, y así sucesivamente.

Jules Ferry imagina un designio de la naturaleza, o de la providencia, que transforma a los pueblos en ingredientes de un imperio mundial. "Al lado de un capital natural tan considerable [como los minerales], la naturaleza ha colocado a la mano de obra china o anamita, que cuesta tan poco, las riquezas de un suelo que se presta a todo" ("Préface", p. 549). El proceso de colonización parece cumplir las aspiraciones naturales de los hombres, y el mayor colonizador es algo así como un campeón en los deportes. "Un movimiento irresistible empuja a las naciones europeas hacia la conquista de tierras nuevas. Es como una inmensa carrera de obstáculos sobre la ruta de lo desconocido" (p. 555). Es por ello por lo que no se debe emitir ninguna condena moral sobre los colonizadores modernos (y, en este sentido, Jules Ferry está de acuerdo con Lanessan), por más que se vean obligados a practicar los métodos de los antiguos conquistadores; al contrario, tanto los unos, como los otros ilustran aquello que mejor ha hecho la raza humana: admiremos a los "jóvenes héroes, sabios y soldados a la vez, que en nuestros días, han renovado en el país anamita las hazañas y los prodigios de los Hernán Cortés y de los Pizarro" (p. 548).

Al lado del argumento nacionalista aparece, no obstante, y esta coexistencia no es cosa sencilla, un argumento de tipo humanitario. Hay ciertamente una continuidad entre la política de educación que conduce Jules Ferry —una educación gratuita y obligatoria para todos, y en consecuencia una elevación de todos al mismo nivel cultural— y su política de colonización, que participa de la misma "misión educativa y civilizadora". Los países civilizados van a ser los amos y maestros de los jóvenes e incultos países bárbaros: se trata de un verdadero "procedimiento de educación", y la finalidad no es explotar, sino civilizar y elevar hasta nosotros a las "demás razas", y difundir las luces de las cuales se nos ha hecho depositarios; tal es el sentido del "progreso de la humanidad y de la civilización" que desea Jules Ferry.

Pero el ideal humanitario recibe en sus escritos una interpretación singular. Para empezar, Jules Ferry parece creer que el deber de civi-

lizar implica un derecho de intervención. "Las razas superiores poseen un derecho respecto de las inferiores [. . .], porque tienen un deber, el de civilizarlas" ("Discours", pp. 210-211). Es este derecho el que servirá para justificar las guerras y la ocupación, incluso si éstas no son, en absoluto, testigos de una civilización superior: el fin (suponiendo que alguna vez haya existido) queda completamente oculto por los medios, que no sólo son distintos de él, sino que lo contradicen directamente. Además, diríase que el deber inicial ya ha quedado cumplido con la simple presencia de los franceses, sin que tengan necesidad de hacer algo en particular. "¿Acaso pueden ustedes negar, acaso alguien puede negar que existe más justicia, más orden material y moral, más equidad, más virtudes en África del Norte, desde que fue conquistada por Francia?" (p. 211). Tocqueville se permitía negarlo, por más que nunca ponía en tela de juicio la política colonial de Francia. Pero no Jules Ferry, cuyo humanismo está curiosamente teñido de racialismo; para él, ese deber se satisfizo y, en consecuencia, sólo presta atención a los derechos que de él derivan: toda resistencia debe ser sometida, porque de otra manera "es toda la civilización la que queda comprometida" (p. 185).

Las contradicciones de Jules Ferry en el debate parlamentario no dejan de señalarle la incoherencia de su postura, puesto que se encuentra obligado a justificar, en nombre de la civilización, actos de barbarie, y puesto que olvida que "proponer e imponer son cosas muy distintas" (p. 210). Entonces se repliega sobre otra táctica de defensa, que consiste en oponer política y moral (ya se ha visto que Tocqueville hacía lo mismo): este tipo de argumentos, decía, "no son política, ni tampoco historia: son metafísica política". "Los desafío a ustedes", exclamaba, "a que sostengan su tesis hasta sus últimas consecuencias; esta tesis que descansa en la igualdad, la libertad y la indepencia de las razas inferiores" (p. 209). Tiene razón: la política nacionalista es incompatible con los argumentos humanitarios. Pero, entonces, ¿por que introducir estos últimos en un debate político?

Al leer los discursos y los escritos políticos de Jules Ferry sobre la cuestión colonial, no queda más que dudar de la sinceridad de sus argumentos humanitarios y legalistas. Escuchándolo, podríamos imaginarnos que los europeos fueron llamados por las poblaciones locales de los continentes lejanos con miras a un intercambio material y moral provechoso para ambas partes; y que, habiendo roto luego los tratados formales, los indígenas se colocaron en una postura de infracción y ameritaron ser castigados. "Nosotros no hemos llevado

nuestra expansión territorial más que sobre aquellos lugares donde el desconocimiento de nuestros derechos y la violación de los tratados más formales, hacían que fuera deber nuestro intervenir a mano armada" (p. 183). ¿Él mismo lo cree? ¿En realidad se deja engañar en cuanto al significado de esta "firma de sus representantes, colocada en la parte inferior de los tratados"? (p. 189) Todo da la impresión de que se tratara de una pequeña comedia, en la cual nadie cree, pero que equivale a la compra de una indulgencia ante el buen Dios.

Al final de este recorrido, el nacionalismo aparece, efectivamente, como el gran responsable ideológico, tanto de las guerras de Europa, desde la Revolución hasta la primera guerra mundial, incluso, como de las guerras coloniales del mismo periodo y de las posteriores. Por más que una guerra tenga causas, no ideológicas, podemos atribuir a esas doctrinas, sin temor a equivocarnos, la responsabilidad de la muerte de millones de seres humanos y de situaciones políticas cuya solución, con frecuencia, no siempre salta a la vista.

CUARTA PARTE

LO EXÓTICO

SOBRE LAS BUENAS COSTUMBRES DE LOS OTROS

EXOTISMO Y PRIMITIVISMO

En forma ideal, el exotismo es un relativismo, tanto como lo es el nacionalismo, pero de manera simétricamente opuesta: en ambos casos, lo que se valora no es un contenido estable, sino un país y una cultura definidos exclusivamente merced a la relación que guardan con el observador. Es el país al que pertenezco, el que posee los valores más altos, cualesquiera que éstos sean, afirma el nacionalista; no, los posee un país cuya única característica pertinente es que no sea el mío, dirá aquel que profese el exotismo. Se trata, pues, en ambos casos, de un relativismo que en el último instante ha quedado atrapado por un juicio de valor (nosotros somos mejores que los otros; los otros son mejores que nosotros), pero en el que la definición de las entidades que se comparan, "nosotros" y "los otros", permanece puramente relativa.

Las actitudes que surgen del exotismo serían, pues, el primer ejemplo en el que el otro es preferido sistemáticamente al yo mismo. Empero, la forma en que uno se ve obligado, en abstracto, a definir el exotismo, indica que se trata, no tanto de una valoración del otro, como de una crítica de uno mismo, y no tanto de la descripción de una realidad, como de la formulación de un ideal. Nadie es intrínsecamente otro; no lo es más que porque no es yo; al decir de él que es otro, en realidad nada he dicho aún; y, lo que es peor, nada sé yo sobre él, ni nada quiero saber, puesto que toda caracterización categórica me impediría mantenerlo dentro de esta rúbrica puramente relativa, la alteridad. Así, pues, el exotismo invalida eso que se ha denominado, al hablar del nacionalismo, la "regla de Herodoto"; pero tiene sus propias cartas de nobleza, puesto que el primer "exotista" célebre, no es otro sino Homero. En el canto XIII de la *Iliada*, Homero evoca efectivamente a los abioi, que en su época era la población más alejada de las que conocían los griegos, y declara que son "los más justos entre los hombres"; y en el canto IV de la *Odisea* supone él que "en los confines de la tierra [. . .] la vida para los mortales no es más que dulzura". En otras palabras, y como ya lo había señalado Strabon en el siglo I de nuestra era, para Homero el país

más alejado es el mejor: tal es la "regla de Homero", inversión exacta de la de Herodoto. Aquí se aprecia lo lejano por ser lejano: a nadie se le ocurriría idealizar a vecinos bien conocidos (la anglofilia de los siglos XVIII y XIX no es un exotismo). Los mejores candidatos al papel de ideal exótico son los pueblos y las culturas más alejados y más ignorados. Pero, el desconocimiento de los otros, la negativa a verlos tal como son, difícilmente pueden considerarse formas de valorar. Es un cumplido muy ambiguo el de elogiar al otro simplemente porque es distinto que yo. El conocimiento es incompatible con el exotismo, pero el desconocimiento es, a su vez, irreconciliable con el elogio a los otros; y, sin embargo, esto es precisamente lo que el exotismo quisiera ser, un elogio en el desconocimiento. Tal es su paradoja constitutiva.

Las descripciones clásicas de la edad de oro y, si así se puede decir, de las tierras de oro, se han obtenido, pues, sobre todo mediante la inversión de rasgos que se observan entre nosotros y, en un grado pequeño, gracias a la observación de los otros. Recordemos el famoso retrato de los "caníbales" que nos ha dejado Montaigne. "Es una nación, le diría yo a Platón, en la cual no hay ninguna especie de tráfico; ningún conocimiento de las letras; ninguna ciencia de los números; ningún nombre de magistrado ni de superioridad política; ninguna costumbre de servicio, de riqueza o de pobreza; ningún contrato; ninguna sucesión; ninguna ocupación que no sea ociosa; ningún respeto de parentesco sino el común; ninguna vestimenta; ninguna agricultura; ningún metal; no usan del vino ni del trigo. Las palabras mismas que significan la mentira, la traición, el disimulo, la avaricia, la envidia, la difamación (la maledicencia), el perdón, son inauditas" (*Essais*, I, 31, p. 204). Sus habitantes son, va a decir en otro lado, gente "sin letras, sin ley, sin rey y sin religión alguna" (II, 12, p. 471). Así, pues, nos enteramos de lo que estos "caníbales" no son, de aquello de lo que carecen; pero, ¿cómo son, en forma positiva? Lo que Montaigne nos dice de ellos es bien pobre para alguien que se jacta de haber trazado un retrato de los "caníbales" a partir de las narraciones de testigos oculares. ¿De dónde proviene esta enumeración de los rasgos de los que están desprovistos, puesto que no puede haberse originado, evidentemente, en la observación? ¿No será de nuestra propia sociedad? De hecho, aquí Montaigne sigue un croquis retórico: la evocación de la edad de oro se hace tradicionalmente en términos negativos, precisamente porque es el reverso de una descripción de nuestra propia edad.

Pero hay que decir, de inmediato, que un exotismo puro es igual

de raro que un nacionalismo congruente. En la práctica, la preferencia exótica va acompañada casi siempre de una atracción por ciertos contenidos, a expensas de otros; con frecuencia, el relativismo no sirve más que para entrar en materia. Esos contenidos, por lo común se escogen a lo largo de un eje en el que se opone la simplicidad a la complejidad, la naturaleza al arte, el origen al progreso, el salvajismo al carácter social, la espontaneidad a las luces. En consecuencia, existen teóricamente dos especies simétricas de exotismo, según que el pueblo o la cultura valorados sean considerados como más simples o más complejos que nosotros, más naturales o más artificiales, etc. Sin embargo, en la práctica las cosas ocurren de manera algo distinta: a grandes rasgos, hasta finales del siglo XVIII, los autores que pertenecían a la Europa occidental se consideraban como portadores de una cultura más compleja y más artificial que todas las demás; si otorgan valor a las otras, ello no puede ser más que como encarnación del polo opuesto. Cierto es que la China puede constituir una excepción a esta regla; pero se trata de un caso aislado. En otras palabras, hasta una época bastante reciente, el exotismo se ve secundado necesariamente por un primitivismo (en el sentido cultural y no forzosamente cronológico de la palabra). A partir del siglo XIX se ve reforzada la forma opuesta: en primera porque se valora más, tras lo que se ha denominado el "renacimiento oriental", a ciertas antiguas tradiciones extraeuropeas (árabe, hindú, china, japonesa, etc.), y luego porque, más recientemente, la Europa occidental ha comenzado a considerarse como "retrasada" con respecto a otras metrópolis como Nueva York, Hong Kong o Tokio (un exotismo, pues, de los rascacielos y de lo electrónico). Pero lo cierto es que el exotismo primitivista es una de las formas más características del exotismo europeo, responsable de la figura del "buen salvaje" y de sus múltiples avatares.

La interpretación primitivista del exotismo es tan antigua como la misma historia; pero recibe un impulso formidable a partir de los grandes viajes de descubrimiento del siglo XVI puesto que, gracias, en particular, al descubrimiento que hacen de América los europeos, se dispone de un territorio inmenso sobre el cual se pueden proyectar las imágenes, siempre disponibles, de una edad de oro, entre ellos ya caduca. En efecto, ocurre casi de inmediato una identificación entre las costumbres de los "salvajes" que ahí se observan, y las de nuestros propios ancestros; el exotismo se funde con un primitivismo que es también cronológico. Por lo demás, al parecer, todas las culturas (con la excepción parcial de la cultura de la Europa moderna) han

querido valorar su propio pasado viendo en él un momento de plenitud y de armonía; el presente se vive siempre como un tobogán. La idealización de los salvajes se inicia ya desde las primeras narraciones de viaje. De manera más exacta, los dos primeros autores famosos por sus relaciones, Cristóbal Colón y Américo Vespucio postulaban dos formas muy distintas y, en cierta forma, complementarias, de primitivismo. Colón, que en tantos aspectos es un espíritu medieval, no valora en forma particular a los salvajes, pero cree que va a descubrir, en alguna parte del continente sudamericano, el propio paraíso terrestre. Américo, hombre mucho más cercano al Renacimiento, no muestra ya fe en estas supersticiones; pero, a causa de ello, pinta la vida de los indios, en este mismo continente sudamericano, como cercana a la que seguramente se vive en el paraíso. Esta imagen desempeña un papel decisivo en la famosa carta de Américo, de 1503, titulada *Mundus novus*, y destinada a convertirse, por sus cualidades literarias, en el *best-seller* de la literatura de viajes del siglo XVI.

La descripción que hace Américo de las costumbres de los indios merece ser citada por la gran precisión con la que anuncia los futuros retratos de los buenos salvajes. "No poseen vestidos ni de lana, ni de lino, ni de algodón, porque no tienen ninguna necesidad de portarlos; y entre ellos no hay ningún patrimonio, todos los bienes son comunes a todos. Viven sin rey ni gobernador, y cada uno es su propio amo. Tienen tantas esposas como les place, y el hijo vive con la madre, el hermano con la hermana, el primo con la prima, y cada hombre con la primera mujer que llega. Rompen sus matrimonios tan frecuentemente como quieren, y a este respecto no observan ninguna ley. No tienen ni templos, ni religión, y no son idólatras. ¿Qué más puedo decir? Viven conformes con la naturaleza".

La sociedad de los salvajes, según Américo, se caracteriza por cinco rasgos: carencia de vestimentas; ausencia de la propiedad privada; ni jerarquías ni subordinación; inexistencia de prohibiciones sexuales; carencia de religión; y todo eso se encuentra resumido en la fórmula: "Vivir conforme a la naturaleza." Es preciso agregar que estos salvajes gozan de cualidades físicas excepcionales: los hombres miden dos metros y medio, y a menudo viven hasta los ciento cincuenta años. Se sabe que el retrato que hizo Montaigne de los "caníbales" se inspiró, en gran medida, en esta descripción. Montaigne no afirma la ausencia de religión, pero sí menciona todos los demás rasgos; se contenta con agregarles la ociosidad y la ausencia de defectos morales, así como la de las letras y las ciencias. Antes que Mon-

taigne, Tomás Moro había ya encontrado en esta descripción de Américo (como en otras fuentes, claro está) la inspiración para su *Utopía*, que tanta influencia ha ejercido. Concibió la idea de esta obra tras conocer, en Amberes, en 1515, a un compañero de viaje de Américo, personaje al que atribuye, en su libro, la narración referente a la isla Utopía. Y, en efecto, las utopías no se oponen más que en apariencia a los sueños primitivistas; por más que aquéllas miren hacia el futuro y éstos hacia el pasado, tienen un contenido que, en gran parte, les es común. La célebre fórmula de Saint-Simon —"La edad de oro del género humano no ha quedado atrás de nosotros, sino que la tenemos por delante" (*De la réorganisation de la société européenne*, "Conclusion", p. 328)— lo indica a su manera, puesto que se contenta con señalar la inversión temporal. Y ya que se ha decidido que el pasado de los nuestros se vuelva a encontrar en el presente de los otros, se van a asociar en forma regular los proyectos utopistas con las imágenes exóticas, desde la Utopía de Moro y la Ciudad del Sol, de Campanella (situada en el Océano Índico) hasta nuestros días. El buen salvaje no es únicamente nuestro pasado, sino también nuestro futuro. A su vez, Tomás Moro y Montaigne van a influir en innumerables autores.

En Francia, el primero en colocar la materia exótica bajo los ojos de los letrados va a ser André Thevet, en 1557, con sus *Singularitez de la France antarctique*. Hoy se sabe que Thevet no es más que parcialmente responsable de la narración que se encuentra en su libro: es cierto que había participado en la expedición de Villegagnon que condujo a los franceses a la bahía de Río de Janeiro, pero, habiendo caído enfermo, regresó a Francia poco tiempo después. Los materiales que constituyen su narrativa provienen, más bien —pero esto no hace más que incrementar su valor— de los "trujamanes", o intérpretes, que conocen mucho mejor que él la vida de los indios. El papel que desempeña Thevet en el otro extremo de la operación no es más importante: no es él quien redacta el libro, sino un escribano que jamás ha salido de las costas francesas pero que, en cambio, conoce bien la tradición humanista: también la falta de originalidad hace que la obra sea más significativa. Y el libro de Thevet contiene, al lado de una narración de su viaje, una descripción bastante larga de las costumbres de los indios del Brasil, caníbales ejemplares, que va a servir de punto de partida para los sueños exóticos de sus contemporáneos.

Es interesante observar que la narración de Thevet, en sí, no participa del mito del buen salvaje: precisamente porque se fundamenta

en testimonios auténticos, no lo idealiza, sino que mezcla elogios y faltas. Aunque no pueda sostenerse: los contemporáneos tienen necesidad de un país y de un pueblo sobre los cuales puedan proyectar sus sueños de una edad de oro; la narración de Thevet, leída bajo la luz de Américo, les va a proporcionar los elementos indispensables. Los poetas de la Pléyade se distinguen aquí en forma particular: Jodelle redacta una oda que figura en las propias *Singularitez*, y que describe a los caníbales como menos bárbaros que nosotros; Ronsard escribe un "Discurso contra Fortuna", en el cual se vuelve a encontrar la imagen ideada por Américo, mezclada con recuerdos de la literatura latina:

"... tu América, donde el pueblo desconocido
erra inocentemente, feroz y desnudo
tanto de vestimenta como de malicia
pues no conoce los nombres de virtud, ni de vicio
. . . .
El cual a la tierra no importuna con cuchillos afilados,
a ésta que, como el aire, es común a todos
y cuyo bien es común, como el agua de un río,
sin que haya lugar a engendrar: lo Tuyo, lo Mío.

La imagen del buen salvaje va a ser completada y desarrollada en los escritos en prosa de Jean de Léry y de Montaigne. La *Histoire d'un voyage faict en la terre de Bresil*, de Léry, no es un elogio incondicional; pero Léry prefiere los caníbales a los malos cristianos que ve a su alrededor. La posición de Montaigne, que conoce los libros de Thevet y de Léry, así como otras fuentes españolas, portuguesas e italianas, no es muy distinta. Hace uso de la imagen de los caníbales para criticar a nuestra sociedad y, en consecuencia, se ve obligado a idealizarla. "Me parece que lo que vemos por experiencia en esas naciones rebasa, no solamente todos los cuadros con los que la poesía ha embellecido la edad dorada y todas sus invenciones con las que pretende una feliz condición de los hombres, sino incluso el concepto y el deseo mismo de la filosofía" (I, 31, p. 204). La edad de oro era tal vez un mito, pero esos pueblos son una realidad, y son mejores que todo lo que se ha podido imaginar. La explicación de este juicio es simple: en su origen, el hombre era natural; en el transcurso de su historia se ha convertido en cada vez más artificial. Ahora bien, "no hay razón para que el arte se lleve los honores, pasando por encima de nuestra grande y poderosa madre naturaleza" (p. 203); en

consecuencia, los primeros siglos fueron "los mejores y los más felices" (II, 37, p. 745). Los salvajes actuales se parecen a los hombres de las primeras épocas, y por ello están más cerca que nosotros de la naturaleza. "Gozan todavía de esta fertilidad [abundancia] natural [. . .]. Se encuentran aún en ese punto feliz en el que no necesitan más que lo que les ordenan sus necesidades naturales" (I, 31, p. 208). En consecuencia, son superiores a nosotros: he ahí cómo se construye el mito del buen salvaje.

Empero, por otro lado, Montaigne no abandona su preferencia por las civilizaciones griega y romana (de la misma manera que Léry no cesa de preferir los valores cristianos); por ende, no estima a los caníbales más que en la medida en que se parecen a los griegos y a los romanos. Es por esa razón por la que puede elogiar su bravura guerrera, su deferencia para con las mujeres, o su poesía tan "anacreóntica". Cuando piensa que la semejanza no basta, Montaigne se convierte en partidario de la colonización, siempre y cuando, empero, la lleven a cabo los nobles griegos y romanos antes que sus bárbaros compatriotas (o bien los españoles, los portugueses, etc.). Así, Montaigne participa en la promoción del buen salvaje, al tiempo que toma su distancia en la medida en que su ideal no es simplemente primitivista.

EL BUEN SALVAJE

La imagen del buen salvaje va a desempeñar un papel importante entre los siglos XVI y XVIII, sin que por ello sea el único retrato de poblaciones lejanas y, ni siquiera, la imagen dominante. Va a estar presente, en particular, en las relaciones de viaje, género muy en boga. Uno se puede preguntar si, en una época en que los viajes son caros y peligrosos, no hay alguna inclinación natural entre los viajeros a elogiar aquello que han visto: si no, ¿cómo justificar los riesgos, las fatigas, los gastos? Esa benevolencia "natural" del viajero de ese entonces, va acompañada probablemente de un espíritu crítico respecto de su propio país, que precede y prepara el viaje; ya que, si uno está perfectamente satisfecho de todo lo que se ve alrededor de uno, ¿para qué partir? Y, de manera recíproca, si uno está descontento con su vida, y desea cambiarla, se resigna a actuar sobre aquello que se deja modificar más fácilmente: el espacio en el que se encuentra (basta con partir); en efecto, el viaje a través del tiempo todavía no nos es acce-

sible; en cuanto a la modificación de la vida entre nosotros, esto exige largos esfuerzos y mucha paciencia... Para quien sueña en cambiar de vida, el viaje es el medio más simple.

Así, pues, no nos asombrará encontrar la imagen del buen salvaje y su contrapartida obligada, la crítica de nuestra propia sociedad, abundantemente presentes en las relaciones de viaje. Una opción de esta índole tiene algo de automático; la prueba de ello está en el hecho de que, para los viajeros franceses, todos los "salvajes" se asemejan: poco importa que vivan en América o en Asia, que provengan del Océano Índico o del Pacífico: lo que cuenta, en realidad, es que se opongan a Francia. El ejemplo más puro de "buen salvaje" se encuentra, quizás, en una obra que apareció a principios del siglo XVIII, y que también es una narración de viaje: la del barón Lahontan, publicada por vez primera en 1703. Los tres volúmenes de este libro llevan respectivamente los títulos de *Nouveaux voyages*, *Mémoires de l'Amérique septentrionale* y *Dialogues curieux entre l'anteur et un sauvage*.

La existencia misma de tres títulos es significativa. Estos diversos volúmenes, de hecho, se refieren al mismo viaje, y contienen, a grandes rasgos, la misma materia concerniente a los hurones. La diferencia no está en el objeto que se evoca, sino en la actitud que adopta el autor, respecto de dicho objeto. El primer volumen está formado por una serie de cartas, que constituyen la narración del viaje en sí; aquí es donde nos encontramos más cerca de las impresiones inmediatas del viajero. El segundo volumen, por más que de nuevo se nos presenta como una carta, se parece más bien a un tratado sistemático en el que se dedican capítulos aparte a la flora, a la fauna, a la arquitectura de esta pequeña parte del mundo, después a las creencias de los salvajes, a sus amores, a sus enfermedades, a sus guerras, etc.; al final, figura un pequeño léxico de su lengua. Aquí nos alejamos ya un poco de la experiencia personal. Y, finalmente, el tercer volumen cambia todavía de género: ya no es narrativa ni tratado, sino diálogo filosófico entre un salvaje sagaz, de nombre Adario, que hace poco ha visitado Francia, y el propio Lahontan. Siempre se trata, pues, de la misma materia "etnográfica", con la cual se quiere hacer una aportación, pero que desempeña un papel cada vez menos importante, al no ser más que un argumento, entre otros, con el que se tratan de establecer ciertas tesis. El uso que hace Lahontan de los tres géneros, ilustra bien las exigencias del exotismo primitivista: si se desea idealizar una sociedad, es preciso no describirla desde un punto de vista demasiado cercano; y, a la inversa, cuando una des-

cripción es demasiado poco detallada, se presta mal a ser idealizada. Lahontan tiene necesidad de dejar de lado ciertos detalles de su propia descripción inicial, para poder hacer de los hurones unos verdaderos buenos salvajes.

El libro de Lahontan conoce un éxito inmediato; se hace de él, además de las reimpresiones, una nueva edición (en 1705), bastante diferente de la primera en su parte filosófica (que de esta manera afirma aún más su autonomía con respecto a la materia etnográfica); se cree que los cambios se deben a un tal Gueudeville. La obra va a ser bien conocida a todo lo largo del siglo XVIII, y Chateaubriand va a dejar testimonio de su notoriedad al tomar de ella muchos detalles para su epopeya americana. Tomadas de una en una, las ideas de Lahontan no son de una gran originalidad: se las encuentra dispersas en muchas otras narraciones de los siglos XVI y XVII; no obstante, su libro posee el mérito de reunirlas y de llevarlas, si así se puede decir, hasta el final.

El cuadro ideológico general en el que se coloca Lahontan es igualitarista y universalista. "Puesto que todos los hombres han sido amasados a partir del mismo limo, ninguna distinción ni subordinación debe haber entre ellos", afirma en las *Mémoires* (p. 96), y Gueudeville lo reafirma: "La naturaleza no conoce distinción ni preeminencia cuando fabrica individuos de una misma especie y, por ende, todos somos iguales" (p. 257). El mismo Gueudeville justifica la publicación del libro, por la pura utilidad del conocimiento de los otros. "Nos gusta saber qué produce y qué hace la naturaleza, más allá del vasto espacio que separa a un país del nuestro; aspiramos a conocer la calidad de espíritu, la religión, las leyes, las costumbres y los hábitos de una gran cantidad de hombres a los que ni siquiera creemos parecernos, y a los que el gran alejamiento apenas nos permite considerar como individuos de nuestra especie" ("Préface", pp. 85-86).

Lo cierto, sin embargo, es que el conocimiento se retira hacia el último plano a partir del momento en que Lahontan decide hacer de los hurones un ideal para nosotros; y otra de las observaciones de Gueudeville explica mucho mejor cuál es la composición real de los *Dialogues*, así como de una buena parte de las *Mémoires*. El hurón Adario le dice a su interlocutor: "Vosotros sois los verdaderos antípodas, a juzgar por las costumbres, y no puedo examinar nuestra inocencia sin reflexionar en vuestra corrupción" (p. 258). Sería más justo decir: la vida inocente, que se atribuye a los hurones, no es más que la inversión simétrica, el antípoda perfecto de aquel retrato relativamente realista, el de la "corrupción" europea. El retrato de los hu-

rones que se encuentra en los *Dialogues*, nada nos enseña, por así decirlo, sobre el presente de los otros, y sí mucho sobre el porvenir (deseable) de nuestra propia sociedad; el exotismo de Lahontan no es más que una máscara para su utopismo.

Y sin embargo, los *Dialogues* merecen atención: se descubre en ellos, no un retrato de los otros, por supuesto, pero sí una síntesis de los temas y motivos que generalmente se van a asociar con la imagen de los buenos salvajes. Esta imagen se compone para Lahontan, por tres rasgos que son irreductibles entre sí: un principio igualitarista, un principio minimalista y un principio naturalista.

El igualitarismo de Lahontan, que es su credo explícito y la principal justificación de su preferencia por los hurones, presenta dos facetas: una de carácter económico, y la otra de índole política. Por el lado económico, y siguiendo la más pura tradición de los utopistas, se repite la condena a la propiedad privada. Lahontan declara en su prefacio: "Hay que ser ciego para no ver que la propiedad de los bienes (no digo la de las mujeres) es la única fuente de todos los desórdenes que agobian a la sociedad de los europeos" (p. 82); a partir de ese momento, ya no causará asombro ver que lo que caracteriza a los hurones, que son antípodas de aquéllos, es que "no tienen ni *tuyo* ni *mío*" (p. 81). La fórmula, cuyo inventor no es evidentemente Lahontan, se repite sin cesar; la supresión de la propiedad privada es el remedio radical de todos nuestros males. "Entonces yo esperaría, dice Adario, que la igualdad de bienes pueda llegar poco a poco, y que al final detestéis ese interés que es la causa de todos los males que se viven en Europa; y así, al no tener ni *tuyo* ni *mío*, viviréis con la misma felicidad que los hurones" (p. 198).

La igualdad económica está estrechamente asociada, en el espíritu de Lahontan, con la igualdad política: la ausencia de toda jerarquía, de toda subordinación, es, si debemos creerle, otro de los rasgos característicos de las sociedades salvajes (una afirmación de esta índole permite medir la distancia que media entre la realidad de estas sociedades y el retrato que esboza de ellas Lahontan; pero, evidentemente, lo mismo ocurre con el resto del retrato). "Este tipo de gente no conoce en absoluto ni la subordinación militar ni la civil" (p. 145). Las dos igualdades son solidarias, y Lahontan describe a los salvajes diciendo que "no tienen ni *tuyo* ni *mío*, ni superioridad ni subordinación, y viven en una especie de igualdad que va de conformidad con los sentimientos de la naturaleza" (p. 117). El resultado de esta segunda igualdad es la libertad, entendida como una ausencia de toda sumisión y, finalmente, de toda regla: los hurones de Lahontan vi-

ven en una sociedad anárquica. "Yo soy dueño de mi cuerpo, dispongo de mí mismo, hago lo que quiero, soy el primero y el último de mi nación; no le tengo miedo a nadie y solamente dependo del gran espíritu", dice Adario (pp. 184-185); y el mismo Lahontan quisiera convertirse en salvaje "a fin de ya no estar expuesto a flexionar la rodilla" (p. 83). El medio que sugiere Lahontan para llevar a Francia al punto en que se asemeje a este ideal, es nada menos que el levantamiento popular; el espíritu de la Revolución de 1789 está curiosamente presente en estas páginas.

El segundo principio que rige la vida de los buenos salvajes, es un cierto minimalismo, que de nuevo puede ser económico o social. En el plano económico, los hurones se contentan con una producción de subsistencia, lo cual es totalmente opuesto al gusto por el lujo que manifiestan los europeos, gusto que los conduce a desgastarse en esfuerzos inútiles. Los salvajes se limitan a aquello que es necesario; en consecuencia, pueden llevar una vida de ocio. "Los salvajes son gente sin preocupaciones" (p. 103). En Francia "siempre es preciso desear alguna cosa para que seamos felices; un hombre que supiera limitarse, sería hurón" (p. 205). Lo mismo se puede decir por lo que toca al plano cultural: prescinden de las artes y de las ciencias porque no ven qué necesidad se tiene de ellas; no realizan estudios, lo cual no les impide tener conversaciones profundas; ignoran la escritura: ésta "no nos serviría para nada" (p. 212).

Y, finalmente, el tercer gran principio al que obedece el comportamiento de los hurones es la conformidad con la naturaleza. Esta exigencia, que era ya la que fundamentaba la preferencia por la igualdad y la libertad, se encuentra en todos los dominios. Lo "natural" es a veces aquello que es razonable, acorde con la "luz natural". Así ocurre con las leyes: los hurones no tienen leyes escritas, porque se apegan únicamente al derecho natural cuya fuente es la razón universal. "Así, pues, observar las leyes equivale a observar las cosas justas y razonables" (p. 183); esto permite prescindir de las leyes positivas: espero, dice Adario, "que vosotros podáis vivir algún día sin leyes, como lo hacemos nosotros" (p. 196). Otro tanto sucede con la religión, que es otro de los temas que apasionan a Lahontan: es preciso remplazar la religión cristiana por la religión natural, esto es, la que se apega a la razón, y que se encuentra entre los hurones. "Ellos sostienen que el hombre jamás debe despojarse de los privilegios de la razón, puesto que es la más noble facultad con la que Dios lo ha enriquecido" (p. 108); ahora bien, para ellos, "la fe de los cristianos es contraria a la razón" (p. 110). Y no porque en el Evangelio

todo sea error; incluso se encuentran en él excelentes preceptos; pero no olvidemos que también se los puede descubrir en las demás religiones y, además, en la doctrina cristiana se encuentran mezclados con muchas supersticiones inútiles.

Pero al lado de esta interpretación racionalista de la naturaleza, hay otra, más propiamente "naturalista" (es decir, biológica): es natural el comportamiento espontáneo, no sometido a reglas cualesquiera ideadas por la sociedad; es natural lo que encuentra sus orígenes solamente en las características físicas de la especie. Es por esta razón por la que Adario condena la urbanidad: "¿Acaso la urbanidad no se reduce al decoro y a la afabilidad? ¿Qué es el decoro? ¿Acaso no es una molestia perpetua y una afectación fatigante [. . .]? ¿Para qué, pues, querer aquello que incomoda? [. . .] ¿Para qué mentir acerca de todo y decir lo contrario de lo que se piensa?" (pp. 207-208).

El ejemplo más importante de comportamiento natural se refiere a la sexualidad. También en este caso es preciso apegarse a los instintos, y no tratar de ponerles trabas mediante leyes. Los encuentros de los amantes son bien sencillos. El joven visita, al caer la noche, a la joven de su elección, llevando en la mano un cerillo grande; si la joven lo acepta, sopla al cerillo y, si no, se tapa con sus vestimentas y él se retira. Estas reuniones se hacen y se deshacen, sin más regla que la atracción mutua. "Al hombre y a la mujer les está permitido separarse cuando quieran" (p. 120). La fidelidad no es obligatoria; en cambio, los celos no se conocen. El casamiento de los europeos es a sus ojos una aberración: ¿a nombre de qué se puede imponer una fidelidad contra natura y que, además, se exige a las mujeres, pero no a los hombres? La ausencia de indumentaria, que caracteriza a todos los buenos salvajes, encuentra en esto una justificación más (también podría ser motivada por el desprecio de lo superfluo, o por la ausencia de marcas jerárquicas de distinción, o por el rechazo de los decoros). El conjunto de estas actitudes hace que Lahontan llegue a la siguiente conclusión: "Se puede decir que se abandonan completamente a su temperamento, y que su sociedad es totalmente maquinal" (p. 98), y su Adario lo confirma: "Vivimos simplemente bajo las leyes del instinto y de la conducta inocente que la sabia naturaleza nos ha inculcado desde la cuna" (p. 188). La naturaleza instinto y la naturaleza temperamento, evidentemente no se confunden con la naturaleza razón.

Si se escoge una vida conforme con estos principios, se podrá alcanzar la perfección de los hurones, que se extiende tanto a lo físico como a lo moral. Los salvajes, en efecto, desconocen la mayoría de

las enfermedades europeas, y las pocas que quedan son combatidas mediante la transpiración; son más robustos que nosotros, y también viven más años. Pero, además, poseen una moral superior a la nuestra: son justos, generosos, desinteresados, solidarios entre sí; tienen tantas cualidades que Lahontan los ve bien encaminados sobre la senda que conduce al paraíso.

Este retrato del buen salvaje, más o menos completo, se volverá a encontrar, una y otra vez, a todo lo largo del siglo XVIII; su expresión literaria más lograda es quizá la que efectuará Diderot en el *Supplément au voyage de Bougainville*, que contiene claramente indicios de la influencia de Lahontan. Al salvaje tahitiano se le describe como "inocente y dulce" (p. 462); además, es "feliz"; los civilizados, en cambio, son "corruptos", "viles" y "desdichados" (p. 466). El salvaje es generoso; el civilizado es codicioso y lo único que sabe dar es la muerte: "Aquél te daba sus frutos, te ofrecía a su mujer y a su hija; te cedía su cabaña: y tú lo has matado" (p. 470). Los salvajes son "sanos y robustos" (p. 468), incluso sus comidas son "sanas y frugales" (p. 475), en tanto que los civilizados traen consigo las enfermedades: "tú has infectado nuestra sangre" (p. 469). En la base de todas estas diferencias se encuentran dos modelos económicos opuestos: la propiedad privada reina aquí, mas no allí. "Aquí, todo es de todos; y tú nos has pregonado no sé qué distinción entre lo *tuyo* y lo *mío*" (pp. 466-467). En Tahití, efectivamente, la propiedad está limitada al mínimo estricto, en tanto que entre los europeos, hasta "la mujer pasa a ser propiedad del hombre" (p. 507). Esta oposición se prolonga, a su vez, en la que existe entre la sociedad de subsistencia y la de consumo, o de lujo, en la que se producen cosas superfluas y se consume por consumir. "Todo lo que nos es necesario y es bueno, lo poseemos. ¿Somos dignos de desprecio por el hecho de no habernos sabido hacer de necesidades superfluas?" (p. 468). Los tahitianos de Diderot se parecen a los hurones de Lahontan hasta confundirse con ellos y, como ellos, obedecen al principio minimalista. Más allá de Lahontan, siempre se puede entrever la sombra de Américo que es, pues, quien sirve de inspiración a utopistas de distinto espíritu; cada uno escoge, en el cuadro que pinta Américo, los rasgos que le convienen: Diderot se hace guardián de la libertad sexual, que no encuentra lugar en el pensamiento de un rigorista como Moro.

De todo esto se sigue, claro está, que queda abandonado todo proyecto de apoderarse de los salvajes, aunque no fuese más que a nombre de su propio bien. Diderot no solamente es hostil a la esclavitud —"Tú no eres ni un dios ni un demonio: ¿quién eres, pues, para ha-

cer esclavos?" (p. 467)— sino que toda idea de una misión civilizadora de los europeos le es ajena: ¿qué podrían aprender los salvajes de nosotros, puesto que ya son mejores que nosotros? El mensaje del jefe tahitiano a Bougainville se puede resumir, pues, en una sola palabra: "Aléjate" (p. 472). Si hay contactos entre los pueblos, se deben fundamentar en la reciprocidad y la igualdad: "Vosotros sois dos hijos de la naturaleza; ¿qué derecho tienes tú sobre él, que él no tenga sobre ti?" (p. 468).

A decir verdad, Diderot no disimula el hecho de que escribe sobre nuestra sociedad, y no sobre la de los otros. Apenas el viejo tahitiano ha terminado su arenga, cuando A, uno de los interlocutores en el diálogo, señala: "Hay algo abrupto y salvaje en lo que me parece volver a encontrar ideas y giros europeos" (p. 472); y cuando termina la entrevista entre el limosnero y el tahitiano Oru, el mismo A señala que el discurso de este último ha sido "modelado un poco a la europea" (p. 503). Por lo demás, un lector del *Voyage* de Bougainville (y es preciso imaginar, aun cuando el *Supplément* haya permanecido inédito durante la vida de Diderot, que su lector ideal había leído la narración de Bougainville) no puede dejar de observar varias distorsiones significativas: el *Supplément* presenta a los tahitianos como ateos y libres de toda enfermedad, en tanto que en el *Voyage* se los describe inmersos en la superstición y afectados por la sífilis. Estas disparidades indican abiertamente que el propósito de Diderot no es el de hablar con fidelidad de los tahitianos, sino el de utilizar su ejemplo como alegoría para abordar un tema más general: el de la sumisión necesaria a la naturaleza, del que Diderot, en mucho mayor grado que Lahontan, era partidario y promotor. Menos utopista que él (no sueña de la misma manera en una sociedad igualitaria), Diderot es también más cientificista.

EL HOMBRE DE LA NATURALEZA

Tradicionalmente, se asocia el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau con el primitivismo y con el culto al buen salvaje. En realidad —y ha habido comentaristas atentos que lo han puesto de manifiesto desde principios del presente siglo—, Rousseau es más bien uno de sus críticos vigilantes, aunque sea él mismo, debido al uso impreciso que hace de algunos de sus propios conceptos, el responsable de la confusión que sembró entre sus primeros lectores e intérpretes.

Una idea tradicional extrae el primitivismo de Rousseau de la oposición entre el hombre de la naturaleza y el hombre civil, y de la preferencia que tiene Rousseau por el primero. Pero esta imagen es por demás simplista, y ello por varias razones. En primer lugar, el estado de naturaleza (y, en consecuencia, el hombre de la naturaleza, en ese sentido de la palabra) no corresponde, para Rousseau, a un periodo real de la historia de la humanidad, más o menos alejado de nosotros: explica esto clara y extensamente en el prefacio y el preámbulo al *Deuxième discours*. Este concepto es una construcción del espíritu, una ficción destinada a facilitarnos la comprensión de los hechos reales; no es un "hecho" comparable a los otros. La meta que se fija Rousseau es la de "conocer un estado que ya no existe, que quizás jamás ha existido, que probablemente nunca existirá, y del cual, sin embargo, es necesario tener conceptos justos, para poder juzgar bien nuestro estado presente" ("Préface", p. 123). Nada hay de común entre la deducción que hace Rousseau y una ciencia histórica. "Es preciso no tomar por verdades históricas las investigaciones que se pueden emprender sobre esta materia, sino entenderlas simplemente como razonamientos hipotéticos y condicionales; más se acercan a esclarecer la naturaleza de las cosas, que a mostrar los orígenes verdaderos, y se parecen a las que hacen todos los días nuestros físicos respecto a la formación del mundo" ("Préambule", pp. 132-133).

Se podría objetar que estas fórmulas no explican el pensamiento de Rousseau, sino que se encuentran ahí para protegerlo de los anatemas de la censura religiosa, que no va a ver con buenos ojos el hecho de que se reescriba libremente la historia de los orígenes de la humanidad. Empero, y aun suponiendo que para Rousseau este estado de la naturaleza ya haya existido anteriormente, no es posible dar marcha atrás: una vez que ha pasado por el "estado de sociedad", el hombre no puede ya regresar al "estado de naturaleza". En esto, Rousseau siempre ha sido categórico. "Jamás se ha visto a un pueblo que, una vez corrompido, haya regresado a la virtud", escribía al principio de su vida profesional, en las "Observaciones" suscitadas por una réplica a su *Premier discours* (p. 56); y también al final de ella: "La naturaleza humana no es retrógrada" (*Dialogues*, III, p. 935). Entre el retorno al estado primitivo y la perfectibilidad, que son dos ideas incompatibles, Rousseau opta decididamente por la segunda.

Ningún equívoco ha gravitado durante más tiempo sobre el pensamiento de Rousseau, que aquel mediante el cual se le atribuye el proyecto de prohibir las artes y las ciencias de la ciudad. De nada

serviría esto, afirma Rousseau en sus respuestas, puesto que el mal ya está hecho; e, incluso, lo más grave es que una expulsión de esta índole no dejaría de tener un efecto negativo, ya que se agregaría la barbarie a la corrupción: por más que provengan de la degradación del hombre, en el estado actual de las cosas, las ciencias y las artes son barreras contra una mayor degradación. Lo mismo se puede decir por lo que hace a la vida social en general. "¿Qué hacer, pues?", exclama en la Nota IX del *Deuxième discours*, "¿habrá que destruir las sociedades, eliminar el tuyo y el mío, y regresar a vivir en los bosques con los osos? Consecuencia a la manera de mis adversarios, que quiero evitar, tanto como deseo que ellos pasen la vergüenza de llegar a ella" (p. 207). Se ve, entonces, que Rousseau se aparta explícitamente de las tesis primitivistas. Una solución así, es inconcebible para la sociedad en general, e inaceptable para el propio Rousseau: "Demasiado siento, en mi fuero interno, lo poco que puedo prescindir de vivir con hombres tan corruptos como yo" ("Lettre à Philopolis", *Deuxième discours*, p. 235).

Y finalmente, a esta segunda razón para rechazar la imagen simplista según la cual Rousseau elogiaba al buen salvaje, se agrega una tercera, que tiene que ver con la forma en que aprecia este estado de naturaleza y al hombre de la naturaleza. Cierto es que Rousseau emplea a veces las dos fórmulas de manera tal que sus preferencias por ese estado parecen ser adquiridas. "El estado puro de naturaleza es aquel de todos en el que los hombres serían menos malvados, más dichosos, y más numerosos sobre la tierra" ("Fragments politiques", II, p. 475). En cambio, en el estado de sociedad, "cada quien saca provecho de las desdichas del prójimo" (*Deuxième discours*, Nota IX, p. 175): ¿cómo se podría ser indulgente ante una tal situación?

Empero, en el interior de su teoría propiamente antropológica, expuesta en el *Discours sur l'origine de l'inégalité*, la posición de Rousseau es más matizada. La historia ideal de la humanidad consta aquí de dos etapas. En el origen, había, decididamente, un estado de naturaleza; al cual, empero, no se puede llamar admirable porque en él el hombre era apenas distinto de las bestias. Si hay algún punto de su doctrina respecto al cual Rousseau jamás haya variado, es ése; en el estado de naturaleza, sin comunicación entre los hombres, no se puede distinguir entre virtud y vicio; en consecuencia, tampoco se conoce el sentimiento de justicia, y la moral se halla ausente. Por ende, en ese estado el hombre no es aún hombre. "Limitado exclusivamente al instinto físico, no es nada, es una bestia" ("Lettre à Beaumont", p. 936). Sólo con el trato mutuo se desarrolla la razón, así

como el sentido moral que se apoya en ella. "No es más que convirtiéndonos en sociables como pasamos a ser seres morales ("Fragments politiques", II, p. 477). No es posible dudar en cuanto al juicio que hay que emitir al respecto: ese paso es "el instante feliz [. . .] que, de un animal estúpido y limitado, hace un ser inteligente y un hombre" (*Contrat social*, I, 8, p. 364).

En el otro extremo está el estado de sociedad, tal como lo conocemos actualmente, y que es también insatisfactorio, aunque por otras razones. Es por ello por lo que Rousseau se niega a darles a estos dos extremos la denominación de "edad de oro". "Insensible para los hombres estúpidos de los primeros tiempos, y habiéndoseles escapado a los hombres esclarecidos de las épocas posteriores, la vida feliz de la edad de oro fue siempre un estado ajeno a la raza humana, ya por haberla desconocido cuando ésta hubiera podido gozar de ella, ya por haberla perdido cuando hubiera podido conocerla" (*Contrat social*, primera versión, I, 2, p. 283). La visión del mundo y de la historia que propone Rousseau es mucho más trágica que la de sus contemporáneos primitivistas: la sociedad corrompe al hombre, pero el hombre no es verdaderamente tal, más que por el hecho de haber entrado en sociedad; no hay manera de salirse de esta paradoja.

Pero este mismo juicio es, con mucho, demasiado abrupto. Y es que, entre el estado de naturaleza (original) y el estado de sociedad (actual), existe un tercero, intermedio, en el que el hombre no es ya una bestia y, sin embargo, tampoco es todavía el ser miserable en el que se ha convertido: es, si se quiere, el estado salvaje; es en éste en el que la humanidad ha conocido su más grande felicidad. "Este periodo del desarrollo de las facultades humanas, en el que se guarda un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio, debe haber sido la época más feliz, y la más duradera. Cuanto más se piensa en ello, más se comprende que este estado era el que menos sujeto estaba a las revoluciones, el mejor para el hombre, y que seguramente no salió de él más que debido a algún azar funesto" (*Deuxième discours*, II, p. 171). De la misma manera que no cree posible el regreso al estado de naturaleza, Rousseau tampoco recomienda que se aspire a regresar a ese estado salvaje; sin embargo, cuando él mismo trata de hallar algo con que remplazar el deplorable estado de sociedad en el que vivimos, piensa de nuevo en una fórmula de transacción entre estado de naturaleza y estado de sociedad, en un ideal moderado, o mixto, que fuese el que más conviniera a su discípulo: "Emilio no es un salvaje al que haya que relegar a los desiertos, es un salvaje que ha naci-

do para vivir en las ciudades" (*Émile*, III, pp. 483-484). Éste es un hecho que rara vez señalan los comentaristas de Rousseau: en tanto que sería capaz de explorar, mediante hipótesis, el estado puro de naturaleza, o el estado puro de sociedad, Rousseau opta por el "justo medio", cuando tiene que afirmar su propio ideal. Este estado superior (por más que no se trate de una verdadera edad de oro: no todo es perfecto entre los salvajes, ni mucho menos) no se identifica con el estado de naturaleza, sino que se contenta con tomar de él ciertos elementos de ésta.

Se ve ahora cuán insostenible es la idea de que Rousseau haya sido un partidario del mito del buen salvaje. Y, sin embargo, el hecho de que se le haya atribuido esta doctrina a Rousseau tampoco es del todo cosa del azar. Para empezar, hay que darse cuenta de que Rousseau coloca en la cima de su jerarquía (aun cuando no desee hacer un ejemplo de ello para el futuro de la humanidad) a los pueblos salvajes, a esos mismos que provocaron la admiración de Américo y de Montaigne, de Lahontan y de Diderot. En segundo lugar, Rousseau no se abstiene de decir, cuando se presenta la ocasión, que ese estado de naturaleza de todas formas se tiene que considerar como una edad de oro (contrariamente, pues, a lo que afirma en otras partes). Recordando sus principios, y particularmente su *Premier discours*, describe su revelación en estos términos: "Una desafortunada pregunta en la Academia [. . .] le vino [. . .] a mostrar otro universo, una verdadera edad de oro, sociedades de hombres sencillos, sabios, felices" (*Dialogues*, II, pp. 828-829).

Y finalmente, en tercer lugar, por más que se niegue a identificar a esas poblaciones salvajes con el hombre de la naturaleza, Rousseau no deja de hacer uso de la descripción que encuentra de ellos en los relatos de los viajeros, como si se tratara de un depósito de imágenes de donde puede sacar libremente los rasgos para su ficticio hombre de la naturaleza. Apenas ha introducido el concepto, cuando ya comienza a enriquecerlo con rasgos y anotaciones que provienen de esas mismas narraciones que luego criticará en la Nota X del *Deuxième discours*. "Las narraciones de los viajeros están llenas de ejemplos de la fuerza y el vigor de los hombres que viven en las naciones bárbaras y salvajes", escribe en la Nota VI (p. 199), y, cuando trata de demostrar que el hombre salvaje no les tenía miedo a las bestias, hace referencia inmediatamente a los negros y a los caribes (p. 137, nota). ¿Acaso es preciso demostrar que este hombre no se preocupa por el futuro? "Tal es, todavía hoy, el grado de previsión del caribe: por la mañana vende su cama de algodón, y en la tarde viene a llorar

para volverla a comprar, por no haber previsto que le iba a hacer falta para la noche siguiente" (p. 144). Son los habitantes de las islas del Caribe, quienes con mayor frecuencia cargan con el peso de la demostración, ya que son "aquellos de todos los pueblos que existen, que hasta ahora se han apartado menos del estado de naturaleza" (p. 158); es también por esta razón, que en la Nota x, Rousseau recomienda su estudio en forma especial: es "el viaje más importante de todos, y el que habría que hacer con más cuidado" (p. 214). Pero también en otras partes se encuentran vestigios intactos del hombre de la naturaleza: así, las primeras lenguas deben haber sido "poco más o menos las mismas que tienen hoy día diversas naciones salvajes" (p. 167). El hombre de la naturaleza no se identifica con los pueblos salvajes de hoy, pero es a partir de éstos como uno se remonta hasta aquél.

"Guardémonos de confundir al hombre salvaje con los hombres que tenemos bajo los ojos", nos decía Rousseau al comienzo (p. 139). Sin embargo, no obedeció a su propia exhortación, y la ficción filosófica interfiere con el retrato de los hombres de hoy. Los salvajes, hay que agregar, no salen ganando con estas evocaciones rápidas. Y no sólo porque no se les da más que una atención pasajera, sino también porque Rousseau, por necesidades de su demostración, asimila regularmente a su hombre salvaje con los animales. "Tal es el estado animal en general y, según los informes de los viajeros, es también el de la mayoría de los pueblos salvajes" (pp. 140-141). "Los salvajes de América [olían] el rastro de los españoles, como lo hubieran podido hacer los mejores perros" (p. 141). De manera general, Rousseau atribuye constantemente al hombre salvaje los rasgos que Buffon, en su *Discours sur la nature des animaux*, tomaba por características de los animales: en cuanto, por ejemplo, a su relación con el tiempo, o respecto de su idea de la felicidad. Gran defensor de la igualdad entre los hombres, Rousseau tal vez no piensa realmente que los caribes estén a medio camino entre los hombres y los animales; pero, dejándose llevar por el uso alegórico que hace de los datos etnográficos, así lo dice.

En consecuencia, nos vemos obligados a distinguir entre el programa de Rousseau y la forma en que él mismo lo ha llevado a cabo; y, en gran medida, tenemos que preferir el primero por encima de la segunda.

CHATEAUBRIAND

PEREGRINAJES AL OCCIDENTE Y AL ORIENTE

François-René de Chateaubriand es el primer viajero escritor específicamente moderno; podría decirse que es el inventor del viaje, tal como se va a practicar en los siglos XIX y XX; sus narraciones de viaje habrán de suscitar innumerables imitaciones e influir directa o indirectamente en la totalidad del género y, por ello, en toda la percepción europea de los "otros".

Para él, el viaje es un objeto de reflexión bien delimitado. Se lo menciona, según nos recuerda, en las épocas más lejanas a las que se pueda uno remontar en la historia de la humanidad; él mismo ha sentido la necesidad de efectuarlo, y se ha puesto en camino; sin embargo, en una de sus primeras obras formula esta observación para que se guarde cautela: "A menudo todo se reduce, para el viajero, a intercambiar en la tierra extranjera, ilusiones contra recuerdos" (*Les natchez*, p. 20). Los viajes se han multiplicado en la época moderna; ¿hay que alegrarse de ello, o es preciso lamentarlo? "¿Es bueno que las comunicaciones sean tan fáciles? ¿Acaso las naciones no conservarían mejor su carácter ignorándose entre sí y guardando una fidelidad religiosa a las costumbres y las tradiciones de sus ancestros?" (*Voyages*, p. LVII). La respuesta de Chateaubriand, a diferencia de las de Gobineau y de Lévi-Strauss, es: no. El mejor conocimiento de los otros puede permitir al mejoramiento de nosotros mismos. Pero no hay que dar otro paso más y ponerse a soñar, a la manera de Condorcet o de Cloots, en un Estado universal, que borre las diferencias nacionales. Al contrario, estas diferencias son preciosas y hay que buscar la manera de preservarlas. "La manía del momento es llegar a la unidad de los pueblos y hacer un solo hombre de la especie entera; sea, pero, cuando adquiera facultades generales, ¿acaso no va a perecer toda una serie de sentimientos privados?" (*Mémoires d'outre-tombe*, t. II, p. 965). El conocimiento privilegiado de algunos seres, de algunas prácticas, de algunos lugares, es una riqueza. Al igual que en otras cosas de la vida, una cierta mixtura, o moderación, es la solución más satisfactoria: ni ruptura total con los otros, ni fusión completa.

Los viajes importantes del propio Chateaubriand son dos: en 1791 se va a América, y su estancia ahí da origen a una narración del viaje (publicada en 1827), a una descripción, en las *Mémoires d'outre-tombe*, y a un conjunto de ficción que data de los últimos años del siglo XVIII, y del cual Chateaubriand extrae *Atala* en 1801 y *René* en 1802, pero que no publica íntegramente, ya revisado, más que en 1826, bajo el título de *Les natchez*; y en 1806-1807 visita Grecia, Palestina y Egipto, viaje cuya narración se publicará en 1811 bajo el título de *Itinéraire de Paris à Jérusalem*. El propio Chateaubriand ha querido darle un significado a la articulación de estos dos desplazamientos en sentido opuesto. El viaje a América es el de un hombre joven e ingenuo; el viaje al Oriente sucede en su madurez. "En la época de mi viaje a los Estados Unidos, yo estaba lleno de ilusiones"; durante el efectuado al Oriente "ya no me forjaba quimeras" (*Mémoires*, t. I, p. 257). De estos dos términos opuestos Chateaubriand prefiere, en la época del *Itinéraire*, la lucidez: "En una edad más madura, el espíritu saca a relucir gustos más sólidos: sobre todo, quiere nutrirse de los recuerdos y los ejemplos de la historia" (*Itinéraire*, p. 107). No obstante, en una edad aún más madura (la parte correspondiente a las *Mémoires* se redacta en 1822 y se revisa en 1846, cuando Chateaubriand tiene cerca de ochenta años), las preferencias se invierten, y las aventuras americanas "se presentan hoy a mi pensamiento con un encanto que no tiene en mi memoria el brillante espectáculo del Bósforo" (t. I, p. 257): la vejez se vuelve a unir a la juventud, en el gusto por la inocencia y la ilusión.

Pero hay también otra articulación, más significativa, de los dos viajes. El Occidente (América) es la naturaleza; el Oriente, la cultura. Cierto es que hay seres humanos en América, pero se trata de salvajes que viven en un estado de naturaleza apenas distinto del ciclo natural global; en tanto que, del otro lado, se trata de un mundo fundamentalmente humano. "Los espacios del Océano y del Mediterráneo, abren caminos a las naciones, y sus litorales están o estuvieron habitados por pueblos civilizados, numerosos y poderosos; los lagos del Canadá no presentan más que la desnudez de sus aguas, la cual va a unirse a una tierra también desnuda: soledades que separan otras soledades" (t. I, p. 244). Los indios de América carecen de historia porque no han desarrollado la escritura, no cultivan la tierra y sus monumentos desaparecen rápidamente en la selva: a consecuencia de esto, son eternamente jóvenes pero, también, corren el peligro de desaparecer sin dejar huellas. En cambio, los griegos, los hebreos, los árabes y los egipcios son pueblos que se confunden con

la historia, con la civilización, con el conjunto de las religiones, de las artes y de las ciencias.

El viaje a América es, pues, un viaje a la naturaleza, y, en la medida en que ahí encontramos hombres y mujeres, éstos viven en estado de naturaleza. Chateaubriand tiene las cosas claras, incluso antes de partir; en el prefacio de *Atala*, en 1801, describe así su proyecto: "Concebí la idea de hacer la *epopeya del hombre de la naturaleza*, esto es, de pintar las costumbres de los salvajes" (p. 39). Con esto se ve que Chateaubriand piensa, en ese entonces, en términos que toma prestados a Rousseau; incluso comete el error habitual de interpretación al equiparar al hombre de la naturaleza con los salvajes contemporáneos; también se ve que decide obedecer a las exhortaciones de Rousseau. Éste, en efecto, expresaba el pesar de no ver a los filósofos que eran sus contemporáneos, los Buffon, los Montesquieu y los Diderot, partir en viaje de exploración. Los filósofos no siguieron su consejo, y el mismo Rousseau jamás se aventuró a viajar más lejos de Londres. Empero, cuarenta años más tarde, su joven discípulo Chateaubriand oye el llamado y se pone en marcha; parte hacia América, en busca del "hombre de la naturaleza".

¿A qué se debe parecer la comunidad de los hombres de la naturaleza? Ésta tendrá los rasgos familiares de los buenos salvajes. Estos últimos no conocen lo *tuyo* y lo *mío*: "Las naciones salvajes, bajo el imperio de las ideas primitivas, presentan un alejamiento invencible en cuanto a la propiedad particular, fundamento del orden social" (*Voyages*, p. 239). En consecuencia, viven en igualdad de condiciones y en la libertad completa de hacer lo que quieran. "Ni un solo latido de mi corazón me será reprimido", exclama el joven Chateaubriand apenas llegado a América, "ni uno solo de mis pensamientos será encadenado; seré libre como la naturaleza; no conoceré otro Soberano que aquel que alumbró la flama de los soles" (pp. 56-57). Al parecer queda implícito que este mundo de la naturaleza es preferible al mundo de la sociedad.

Sin embargo, apenas ha tenido Chateaubriand el tiempo de declamar sus convicciones en los bosques que rodean a Nueva York, cuando tiene un encuentro sorprendente. En medio de los bosques columbra un cobertizo; en medio de éste se encuentran unos veinte salvajes, "los primeros que haya yo visto en mi vida", emplumados y pintarrajeados según los cánones; y, en medio de estos salvajes, un francesito, el señor Violet, cuya profesión es, cuando menos, inesperada: es maestro de danza. Sus discípulos iroqueses han aprendido ya bien las danzas francesas, y él los llama "esos señores salvajes y

esas damas salvajes". "¿No es acaso agobiante para un discípulo de Rousseau tener esta introducción a la vida salvaje mediante un baile que el ex marmitón del general Rochambeau obsequiaba a los iroqueses? Tenía grandes ganas de reír, pero me sentía cruelmente humillado" (*Mémoires*, t. I, pp. 225-226).

En el curso de su primer encuentro con los salvajes, Chateaubriand descubre, pues, que hay algo de irreal en el proyecto que, él cree, le viene de Rousseau. Lo cierto es que los indios no parecían mejores que los franceses; sobre todo, la oposición radical que imaginaba, no existe: hay maestros de danza en medio del bosque, y los iroqueses saben hacer la reverencia. En vez de la oposición jerarquizada entre el hombre de la naturaleza y el hombre de la sociedad, Chateaubriand descubre un mundo de cruzamientos.

Y no es ésta la única decepción que le espera en el curso de su viaje. A fuerza de estudiar la naturaleza que lo rodea, descubre que ésta está lejos de ser perfecta; lo cual, según cree, contradice la idea de Rousseau (en realidad, para este último, todo lo que se podía observar alrededor de uno señalaba el estado de sociedad, no el de naturaleza; y Rousseau estaba de acuerdo en condenarlo). "Yo no soy, en absoluto, como el señor Rousseau, declara (en el prefacio de *Atala*), un entusiasta de los Salvajes; y no creo, definitivamente, que la *naturaleza pura* sea la cosa más bella del mundo. Yo siempre la he encontrado muy fea, en todos lados donde he tenido ocasión de verla." Lo que cuenta en el hombre, prosigue Chateaubriand, no es su naturaleza, es decir, su animalidad, sino su espíritu. "Lejos de ser de la opinión de que el hombre que piensa sea un *animal depravado*, yo creo que es el pensamiento el que hace al hombre" (p. 42). Prosigue el contrasentido con respecto a Rousseau, pero esto ya poco importa; lo importante es que Chateaubriand ha renunciado al exotismo primitivista.

Partidario político de un movimiento de la historia que se denomina la Restauración, Chateaubriand pone un gran cuidado en precisar que es absurdo amar el pasado simplemente por ser pasado. "El viejo tiempo querido, sin duda tiene su mérito; pero es preciso recordar que un estado político no es mejor por ser caduco y rutinario; de otro modo, habría que convenir en que el despotismo de China y de la India, donde nada ha cambiado en tres mil años, es lo más perfecto que hay en este mundo" (*Voyages*, p. LVII). Esta negativa a valorar el pasado como tal, tiene una razón de hecho: las costumbres primitivas no siempre son buenas y, por lo demás, no convendrían a los hombres de hoy día; y también una razón de derecho: si se man-

tiene el conservadurismo es que "no se quiere ver que el espíritu humano es perfectible" (p. LVIII). Así, pues, más que romper con Rousseau, Chateaubriand remplaza una mala interpretación de aquél por otra, que es mejor, inscribiéndose así en la línea recta del programa de las Luces.

Esta misma libertad, que tanto amaba en el estado de naturaleza, ahora le parece menos deseable que otra forma de libertad, propia del estado social; y, cuando transcribe sus ardientes peroratas en favor de la libertad natural (que databan de 1791), no puede dejar de agregar una nota, en 1827: "Dejo todas estas cosas de juventud: se me hará el favor de perdonarlas" (*Voyages*, p. 57). Dentro de esta distinción, respecto a la cual Chateaubriand parece encontrar inspiración en Benjamin Constant (pero también directamente en Rousseau), la libertad de los salvajes se opone a la de los civilizados: "En esta época de mi vida [el viaje a América], yo conocía la libertad a la manera de los antiguos, la libertad que surge de las costumbres dentro de una sociedad naciente; pero desconocía la libertad que proviene de las luces y de una civilización antigua, libertad cuya realidad ha demostrado la república representativa: ¡Dios quiera que sea duradera!" (*Mémoires*, t. I, p. 216).

De esto se sigue, evidentemente, que el proyecto de Chateaubriand va a ser modificado. Su elogio incondicional y *a priori* de los pueblos salvajes, se encuentra remplazado por un juicio más equilibrado. Reconoce, para empezar, que el contraste entre civilizados y salvajes está lejos de ser tan nítido como se creía. "Del simple examen de estas lenguas resulta que hay pueblos, a los que nosotros calificamos de *salvajes*, que están muy avanzados dentro de esta civilización que tiende a la combinación de ideas" (*Voyages*, p. 176). La misma conclusión se puede sacar respecto de los regímenes políticos: "Entre los Salvajes, se vuelven a encontrar todos los tipos de gobiernos conocidos entre los pueblos civilizados, desde el despotismo hasta la república" (p. 229). Esta versión más matizada le permite describir el encuentro entre europeos e indios, en términos distintos a los heredados de Rousseau. "El indio no era *salvaje*; la civilización europea no ha actuado, en absoluto, sobre el *estado puro de naturaleza*, sino sobre *la civilización americana incipiente*" (p. 267). De aquí se sigue que los "salvajes" no constituyen una entidad homogénea, sino una serie de poblaciones con características distintas: hay que evitar darles "los mismos rasgos a todos los Salvajes de la América septentrional" (p. 117). Los salvajes, al igual que todos los demás hombres, poseen vicios *y* virtudes.

Al final, el libro que tiene proyectado Chateaubriand ya no puede ser descrito como una "epopeya del hombre de la naturaleza". Aquello de lo que disponemos, que son *Les natchez*, complementados mediante *Atala* y *René*, obra ambiciosa e imperfecta, modificada y luego abandonada, y finalmente publicada por el propio Chateaubriand, es más bien la epopeya del *reencuentro* entre salvajes y civilizados, entre los natchez y los franceses, en cuyo interior se encuentra representado el conflicto que vivió el propio Chateaubriand entre sus ideas de antes y las de después de partir para América.

SALVAJISMO Y CIVILIZACIÓN

El proyecto inicial de *Les natchez* es el de ilustrar la oposición entre estado de naturaleza y estado de sociedad escogiendo, para encarnarlos, un representante extremo de cada uno de ellos: la tribu de los natchez, en América, y la corte de Luis XIV en Francia. La finalidad de esta confrontación es clara. "Las cosas de la sociedad y de la naturaleza, presentadas en su extrema oposición, te proporcionarán el medio de sopesar, con el mínimo error posible, lo bueno y lo malo de los dos estados" (*Les natchez*, p. 148). Así, pues, la exploración etnográfica se pone al servicio de un examen moral y político.

Es Chactas, un indio natchez, el que encarna en el libro la mutación de los sentimientos de Chateaubriand respecto a la naturaleza y a la sociedad. Al principio, Chactas no duda de la superioridad de la vida salvaje (esto es, de la suya propia), por razones con las que ya estamos familiarizados: en vez de la propiedad privada, reinan ahí la igualdad y la libertad. "Entre las cabañas de los iroqueses no vas a encontrar ni grandes ni pequeños, ni ricos ni pobres, mas sí en todas partes el reposo del corazón y la libertad del hombre" (pp. 156-157). A esto se agregan dos ventajas. Para empezar, los salvajes son bellos (Atala es "divino"): y luego, viven en contacto estrecho con la naturaleza, entendida esta vez en el sentido de mundo no humano —paisajes, vegetación, animales—, la cual también es de una belleza excepcional. Chateaubrian ha dejado ejemplos perfectos de descripciones exóticas, con las cuales ha hecho surgir la nostalgia en el corazón de generaciones de lectores. "La noche era deliciosa. El Genio de los aires sacudía su cabellera azul, que traía el bálsamo de los pinos, y se respiraba el débil olor a ámbar que exhalan los cocodrilos que están dormidos bajo los tamarindos de los ríos. La luna brillaba

en medio de un azul inmaculado, y su luz gris perla se hacía oír, saliendo de no sé qué armonía lejana que reinaba en la profundidad de los bosques: hubiérase dicho que el alma de la soledad suspiraba en toda la extensión del desierto" (*Atala*, p. 85).

A este elogio de la vida salvaje corresponde una crítica de la vida civilizada. Al final de una serie de peripecias, el joven Chactas va a dar a Francia, donde pasea una mirada sorprendida y de reprobación sobre el mundo contemporáneo, a la manera del Adario de Lahontan o de los persas de Montesquieu. Lo que observa a su alrededor son personas interesadas, mezquinas e intolerantes; la persecución de los protestantes lo hunde en una perplejidad mezclada con horror. Además, estas personas están agobiadas por las preocupaciones y viven en la pobreza. "Vi al hombre embrutecido por la miseria, en medio de una familia hambrienta, que no gozaba en absoluto las ventajas de la sociedad, y había perdido las de la naturaleza" (*Les natchez*, p. 152): una vez más, diríase que se leen los reproches que Rousseau dirigió a la sociedad contemporánea. Los autonombrados sabios son en realidad unos ignorantes, que creen que los indios se hallan a medio camino entre el hombre y el mono: y las artes no sirven para nada. "Las artes, nada hacen para la felicidad de la vida, y sin embargo, era ése el único aspecto donde parecían ganar ustedes sobre nosotros" (p. 156). Ésta es la razón por la cual Chactas no vacila en llegar a la conclusión de que el estado de naturaleza es preferible al estado de sociedad, puesto que allá reina la virtud y aquí el vicio; sueña con volver a sus bosques, y no puede dejar de desearles el mismo destino a los más simpáticos de sus interlocutores: "Termino", dice, "por invitar a mi anfitrión a convertirse en Salvaje" (p. 157).

Hasta ahí, hubiéramos podido creer que nos hallábamos en los *Dialogues* de Lahontan. La narración de Chactas parece no ser más que una versión ampliada de la de Adario, que igualmente había llegado a Francia, y en la misma época. Pero el acercamiento de los nombres funciona aquí, precisamente, como una señal de alarma: en el propio *Les natchez* hay un personaje indio que se llama Adario, pero lo es todo menos la encarnación de la sabiduría: violento, patriota hasta la inhumanidad, incluso es la antítesis del buen Chactas. Lejos de imitar a Lahontan, Chateaubriand hace del mensaje de su predecesor una sola de las voces del interior de su libro, y una voz que poco a poco iremos descubriendo que se equivoca.

El aprendizaje de la verdad es progresivo. Así, en el episodio de *Atala*, Chactas se da cuenta de la crueldad de sus compatriotas, en el curso de una sesión de tortura a la que es sometido el padre Aubry.

"Los indios, furiosos, le hundieron un hierro al rojo en la garganta, para impedirle que hablara" (p. 142). Una de dos: o bien todo lo que se ve entre los salvajes no es necesariamente natural, o bien la naturaleza no es siempre buena. Chactas incluso se arriesga a proseguir su aprendizaje antopológico al precio de su vida: "Esos mismos indios cuyas costumbres son tan conmovedoras [. . .] ahora pedían mi suplicio a grandes gritos" (p. 91). Por otro lado, su familiarización con la arquitectura, la música y la tragedia francesas, le hacen reconocer su grandeza. En fin, que la ignorancia no solamente contiene cosas buenas; para prueba, la muerte de Atala, un suicidio al cual la llevan los prejuicios. El padre Aubry le explica a la moribunda: "Hija mía, todas sus desdichas provienen de su ignorancia; es vuestra educación salvaje y la falta de instrucción necesaria lo que os ha perdido" (p. 122). Uno cree escuchar a Condorcet haciendo el elogio de la instrucción: ¡hasta la religión tiene necesidad de luces!

Lo que Chactas va a aprender, sobre todo, es que el bien y el mal no se reparten de manera rigurosa, el uno entre los salvajes y el otro entre los civilizados. El siglo de Luis XIV es a la vez digno de crítica y de elogio, de la misma manera que la sociedad de los natchez. Al mismo tiempo, y viendo las cosas más de cerca, se descubren semejanzas bajo las divergencias superficiales: al comprender mejor las conversaciones de los franceses, Chactas encuentra en ellas, para su gran sorpresa, "propósitos tan finos como los de los hurones" (*Les natchez*, p. 146). Así, pues, sin renunciar a juzgar sobre lo bueno y lo malo, se debe abandonar la esperanza de poder calificar así a pueblos o a culturas enteros. En otras ocasiones, el juicio no es más que el fruto de una costumbre, o de una ilusión de óptica. En resumen, no es porque se sea sensible a las "ventajas de la naturaleza" que haya que despreciar "la superioridad del arte" (p. 239): todo depende de lo que exijan las circunstancias.

Este aprendizaje lleva a reconocerles a todos los seres humanos la misma dignidad —"Los infortunios de un oscuro habitante de los bosques, ¿tendrían los mismos derechos a nuestros llantos, que los de los demás hombres?" (p. 11)— y a comprobar que todos están igualmente destinados a la felicidad o a la miseria. "La felicidad es de todos los pueblos y de todos los climas: el miserable esquimal, sobre su arrecife de hielo, es tan feliz como el monarca europeo sobre su trono; es el mismo instinto el que hace palpitar el corazón de las madres y de los amantes, tanto en las nieves del Labrador, como sobre los colchones de plumas provenientes de los cisnes del Sena" (p. 181). Ésta es la razón por la cual el esclavo negro Glazirne, va

a proteger al niño del indio Celuta: las diferencias de raza o de país palidecen ante los rasgos comunes, que son consecuencia del hecho de que pertenecemos a la misma especie. Chateaubriand saca estos preceptos universalistas e igualitarios de la tradición cristiana.

El universalismo que profesan los personajes de *Les natchez*, no es incompatible con el patriotismo, siempre y cuando este sentimiento se entienda, no como una preferencia por los compatriotas de uno por encima de todos los demás hombres, sino como el apego por un lugar, por un paisaje, por recuerdos comunes, por la lengua de los ancestros. A su regreso al país de los natchez, Chactas llora y besa la tierra natal; lo cual no le impide replicarle a Adario: "Creo que amo a la patria tanto como tú; pero la amo menos que a la virtud" (p. 520). Adario, en cambio, se halla del lado del patriotismo ciego (toma el partido de Bruto, y no el de Jesucristo, hubiera dicho Rousseau), y cuesta trabajo simpatizar con él cuando mata a su propio hijito, antes que dejarlo vivir entre los franceses. Por el contrario, d'Artaguette y Mila ilustran, el primero para los franceses y el segundo para los indios, la posibilidad de combinar un cierto patriotismo (d'Artaguette "arde en deseos de derramar su sangre por Francia", p. 25), con una preferencia por los valores universales: "¡La patria! Y qué me importa a mí la patria, si es injusta", exclama Mila (p. 411).

Así, pues, las virtudes de los individuos importan más que las patrias a las que pertenecen. Una de las grandes lecciones que aprende Chactas es precisamente esta relativa independencia del comportamiento del individuo con respecto a su cultura. Indios y franceses pueden conocer la misma suerte; pero es igualmente cierto que en el seno de cada una de las dos comunidades reina la más grande diversidad. "La Bruyère", a quien Chactas conoce durante una recepción, le enseña a percibir las diferencias: "Prelados tan distintos en talento como en principios, gente de letras, notable por el contraste de su genio, oficinas de bellos espíritus que se encuentran en guerra. . ." (p. 145). Los franceses no son mejores que los natchez, ni a la inversa; el adepto del exotismo, que cree que los extranjeros son preferibles a los autóctonos, se equivoca en el mismo grado que el nacionalista que piensa lo contrario; lo que Chactas descubre es que la libertad forma parte de la definición del hombre. La oposición correcta no está entre nosotros y los otros, sino entre vicio y virtud.

El debate ético político alcanza su punto culminante en ocasión del encuentro de Chactas con "Fénelon", a quien Chateaubriand encarga que formule la moral del libro. "Fénelon" escucha a Chactas

atentamente, y no rechaza toda la defensa que hace éste de la vida salvaje. Pero, en su respuesta, se ocupa de confirmar, contra el primitivismo, la tesis universalista de la igualdad de los pueblos que, sin embargo, no equivale a la renuncia relativista a emitir juicios. "Los hombres de todos los países, cuando tienen el corazón puro, se parecen, ya que es Dios quien habla en ellos, Dios que siempre es el mismo. Solamente el vicio establece entre nosotros diferencias horrorosas: la belleza no es más que una; pero hay mil fealdades" (p. 157). De manera característica, Chateaubriand emplea la "belleza" en vez de la "virtud"; su cristianismo posee un fuerte tinte estetizante.

Pero "Fénelon" no lo considera así. Precisamente porque la humanidad es una, los juicios de valor son posibles; así, pues, compara los méritos relativos del estado de naturaleza y del estado de sociedad, y llega a la conclusión de que es superior este último. Esos argumentos son, por una parte, tomados de Rousseau (al cual cree refutar): para empezar, el paso a la vida social es una consecuencia ineluctable de la multiplicación de los hombres y, en consecuencia, resulta en vano rebelarse contra él; a continuación, el hombre de la naturaleza es espontáneamente bueno, pero no por ello es virtuoso: la distinción entre el vicio y la virtud es específica del estado social. "Fénelon" agrega que el ideal de la humanidad no debe ser la naturaleza (lo que es) sino la perfección (lo que debe ser); por esta razón, el ejercicio de las artes es una prueba de superioridad. "Las artes nos acercan a la Divinidad; nos hacen entrever una perfección por encima de la naturaleza y que no existe en nuestra inteligencia" (p. 158). En el estado de naturaleza reina el derecho del más fuerte al que no se podría considerar como fundamento suficiente de la justicia.

Así, pues, Chateaubriand podrá declarar que la finalidad de *Atala* era "poner de manifiesto las ventajas de la vida social con respecto a la vida salvaje" ("Préface", p. 43). Cautivado por esta nueva sabiduría, Chactas —que ya había quedado fuertemente impresionado por el mensaje del padre Aubry— reconoce que el cristianismo es una religión y una filosofía superior, por más que no se convierta a él de inmediato (esto no lo hará más que en su lecho de muerte); pero este cristianismo se limita a la afirmación de la unidad del género humano y a la necesidad de distinguir entre el bien y el mal. En consecuencia, podría decirse que *Les natchez* son, ante todo, una crítica de los sueños exóticos y primitivistas hecha en el espíritu de las Luces (lo cual demuestra bien que el mito del "buen salvaje" es el reverso de dicho espíritu, en vez de ser una emanación directa de él).

Y, sin embargo, el ideal de Chactas, al igual que el de Chateau-

briand, parece ser un poco distinto: no abrazar sin reservas la vida de sociedad (y su forma superior, la vida cristiana), sino más bien tratar de lograr una síntesis entre naturaleza y sociedad, entre salvajes y civilizados, manteniendo únicamente los lados buenos de ambos estados. Tras haber oído a "Fénelon", Chactas vuelve, no obstante, a la "naturaleza" (lo que, por lo demás, es lo que le ha aconsejado "Fénelon"), y se pasa la vida defendiendo a los indios ante los franceses, y a los franceses ante los indios; acaricia el sueño de unir "la libertad del hombre civilizado" con "la independencia del hombre salvaje" (p. 162). Y, así como Rousseau pensaba que el momento más feliz de la historia había sido un momento mixto, a igual distancia del estado de naturaleza que del de sociedad, Chactas emite un juicio superlativo respecto de una población que ocupa precisamente una tal posición intermedia: "De todas las naciones que he visitado, ésta me ha parecido la más dichosa: ni miserable como el pecador del labrador, ni cruel como el cazador del Canadá, ni esclavo como lo fue una vez el natchez, ni corrupto como el europeo, el sioux reúne todo lo que es deseable en el hombre salvaje y en el hombre civilizado" (pp. 191-192). ¡La cosa es, entonces, posible!

EL MUNDO DE LOS CRUZAMIENTOS

Al llegar a América, Chateaubriand descubre que, en vez de la oposición simple entre naturaleza y sociedad, existe un mundo mixto. América entera le parece "una curiosa mezcla del estado de naturaleza y el estado civilizado". "A cuatro pasos de la cabaña de un iroqués", oye canciones de Paisiello y de Cimarosa. "La flecha de un nuevo reloj de campanario se elevaba desde el corazón de un antiguo bosque" (*Mémoires*, t. I, p. 232); observamos que, a veces, Chateaubriand pone el signo de igualdad entre los conceptos de "civilización" y de "Europa".

Empero, los resultados más visibles de esta mezclas son negativos. Los europeos han perseguido a los indios y, tarde o temprano, éstos "se verán obligados a sufrir el exilio o el exterminio" (*Voyages*, p. 264). Los que quedan todavía a diario pierden un poco más de su cultura, de sus saberes, de sus tradiciones. El comercio europeo hace casi tanto daño como la guerra; se debilitan las antiguas formas religiosas y no hay nada que remplace a las estructuras políticas de los ancestros. "Nuestros regalos, nuestros vicios, nuestras armas, han

comprado, corrompido o matado a los personajes de los que se componían estos diversos poderes" (p. 271). Y los mestizos que resultan de la mezcla biológica de los dos grupos, lejos de ser la síntesis feliz, como lo deseaba Chateaubriand, encarnan el fracaso de este encuentro. "Hablan la lengua de sus padres [europeos] y de sus madres [indias], y poseen los vicios de las dos razas. Estos bastardos de la naturaleza civilizada y de la naturaleza salvaje. . ." (*Mémoires*, t. I, p. 241).

Es preciso dejar constancia de que el encuentro de los dos mundos, el cual Chateaubriand gustaba de imaginar en colores idílicos (¡los pueblos del Occidente y de la Aurora saludándose mutuamente con el nombre de hombres!), más bien hace salir los lados malos de los dos grupos. Por el lado de la "civilización", no se encuentran más que conquistas militares y deseo de ganancia: todas las innovaciones técnicas se ponen al servicio de estas dos pasiones. Por el lado de la "naturaleza", nos encontramos ante la perfidia y la codicia, la mentira y la disolución. Los civilizados desprecian a los salvajes, quienes les pagan con odio. No podemos dejar de soñar en lo que hubiera podido llegar a ser la civilización india si hubieran tenido una mejor influencia, o si hubiese seguido desarrollándose según sus propios lineamientos. "Una civilización de naturaleza distinta a la nuestra, hubiera podido reproducir a los hombres de la antigüedad, o hacer brillar las luces desconocidas de una fuente aún ignota" (*Voyages*, página 268).

Les natchez se sitúan a medio camino entre ese sueño y la comprobación decepcionante. Todos los personajes de ese libro son fruto de cruzamientos, pero éstos resultan más felices que los observados por Chateaubriand. Los mejores representantes del mundo civilizado son los que han preservado (o adquirido) algo de salvajes: como el padre Aubry, en América, que convierte a los indios al cristianismo, pero que también da algunos pasos hacia ellos; o bien, en la corte de Luis XIV, "La Fontaine" o "Fénelon"; este último, declara: "Yo mismo soy un poco salvaje" (*Les natchez*, p. 155); por lo demás, Chateaubriand explica su gusto por América mediante el hecho de que él mismo había recibido una "educación salvaje" (*Voyages*, p. 7).

Y no es que en *Les natchez* todas las mezclas hayan salido bien. Para empezar, hay quienes, como Chépar, que es el comandante del fuerte Rosalía, simplemente no perciben la diferencia entre las culturas: "La América salvaje no reproducía ante sus ojos más que a la Europa civilizada" (*Les natchez*, p. 28). Hay también aquellos, menos numerosos, que no toman al otro más que sus defectos. Así, por el lado de los indios, está Onduré, jefe militar ávido de poder (y ce-

loso de René), quien, al tiempo que detesta a los blancos, quiere parecerse a ellos y ha contraído todos sus vicios. O también, por el lado europeo, Fébriano, Híbrido ya monstruoso de cristiano y musulmán que, a su vez, no hace más que imitar los vicios de Onduré. Chactas estigmatiza a todos los blancos que "ya no tratan de civilizarnos a nosotros los Salvajes; encuentran más fácil hacerse salvajes como nosotros" (p. 188).

Empero, al lado de estos ejemplos negativos, hay otros que muestran que una buena mezcla también es posible. Son, para empezar, las mujeres: Atala, convertida al cristianismo; Celuta, la mujer de René; Mila, una joven que está enamorada de él: todas han conservado su fuerza de carácter original, pero le han agregado una apertura de espíritu que les hace amar a los blancos, o a los amigos de los blancos que hay entre los indios. Y está aun Utugamiz, hermano de Celuta, que se declara también hermano de René y que permanece leal a él, ante todo y contra todo. Pero es evidentemente Chactas el que se supone que encarna la combinación feliz de las buenas cualidades de los dos grupos humanos. En el prefacio de *Atala* se le describe como "un Salvaje al que se supone nacido con genio, y que es más que medio civilizado" (p. 43). Y, a partir de su primera aparición en *Les natchez*, muestra que no hay una separación estanca entre los dos estados: cuando habla, René oye "el elogio de un hombre civilizado que un salvaje pronuncia en medio del desierto" (p. 18). Admira a Francia, sin dejar de mostrarse crítico respecto a sus costumbres; ama a su país, sin dejarse cegar en cuanto a sus defectos. Al partir de Francia, "Fénelon" le encarga una misión particular —"Convertíos, entre vuestros compatriotas, en el protector de los franceses" (p. 161)— y, como lo pone de manifiesto todo el episodio de la adopción de René, Chactas se consagra a ello por entero, hasta el punto de ver que sus compatriotas le reprochan su "demasiado grande inclinación por los extranjeros" (p. 43); y es que ve en este papel la imagen de su propio destino, producto del cruzamiento de los dos mundos.

Y, finalmente, está René. También él es un ser doble, y ocupa una posición simétricamente inversa de la de Chactas, como lo dice este último: "Veo en ti al hombre civilizado que se ha convertido en salvaje, y tú ves en mí al hombre salvaje que el Gran Espíritu (ignoro con qué designio) ha querido civilizar. Habiendo entrado uno y otro en la carrera de la vida por los dos extremos opuestos, tú has venido a descansar en mi lugar, y yo he estado en el tuyo: así, debemos haber tenido percepciones de los objetos totalmente distintas" (*Atala*,

p. 77). La conclusión de este discurso es algo sorprendente: hubiera podido esperarse que, puesto que cada uno recorrió la mitad del camino, los dos hombres, por el contrario, hubiesen tenido puntos de vista bastante próximos, sobre todas las cosas. Pero hay más de una forma de encuentro entre los dos mundos, aun para personas de buena voluntad: Chactas está como en su casa, podríamos decir, tanto en América como en Europa; René en cambio, es un extranjero en todas partes.

Francés que ha escogido vivir entre los indios, René lanza una mirada crítica sobre la sociedad europea y quiere ser adoptado por los indios, los cuales lo aceptan. "El hermano de Amelia se fue a dormir siendo hombre de la sociedad, y despertó siendo hombre de la naturaleza" (*Les natchez*, p. 34). En los conflictos que posteriormente van a oponer los natchez a los franceses, René permanece leal a su nueva patria, y se dispone a abogar por su causa ante el gobernador francés de la Luisiana; cierto es que al hacerlo defiende, no a los indios de preferencia que a los franceses, sino los valores universales en detrimento de los nacionales: "Como francés, puedo pareceros culpable; como hombre, soy inocente" (p. 355).

Pero no es cierto que René haya despertado un día siendo hombre de la naturaleza. Y no porque la oposición esté lejos de ser tan tajante como parecía al principio, según sabemos ahora; ni tampoco porque para Chateaubriand el estado de sociedad sea finalmente preferible al estado de naturaleza; sino porque René jamás trata realmente de efectuar esta transformación. Nosotros nos enteramos de su historia en su narración retrospectiva, que constituye la obra titulada *René*: no es su condena de la vida civilizada lo que lo ha hecho huir de Europa, sino la pasión imposible que lo vinculaba con su hermana Amelia. El conflicto Europa-América (o civilización-salvajismo) se encuentra en cierta forma neutralizado por otro conflicto, el que se da entre vida política y vida íntima, o entre extroversión e introversión, dentro del cual René se sitúa por completo del lado del segundo término. "En Europa, en América, la sociedad y la naturaleza me han abadonado", exclama en su última carta a Celuta (p. 486). La vida interior de René es desdichada y, como ha optado por no preocuparse más que de su vida interior, pasea su desdicha por dondequiera que va.

A final de cuentas los franceses lo rechazan, pero los indios no logran realmente acogerlo, y René les da la razón: jamás logrará convertirse en salvaje, y si se encuentra entre ellos es a consecuencia de un rechazo, más que de una elección positiva. "Me encontraba mu-

cho más aislado en mi patria, de lo que hubiera podido estarlo en una tierra extranjera", manifiesta (*René*, p. 156). Pero tampoco se siente bien en su nueva patria, ya que no es de eso de lo que tiene necesidad; y, así, se intstala en forma permanente, y ya no provisional, en la condición de extranjero. "Este hombre, este extranjero sobre el globo, buscaba en vano un rincón de la tierra donde pudiera reposar su cabeza: en todas partes donde se había presentado, había creado miserias" (*Les natchez*, p. 375). En efecto, en vez de traerles a los otros la paz y la serenidad, como Chactas, trae consigo la desolación y la tristeza; y es que ya no sabe amar. "El vacío que se había formado en el fondo de su alma ya no se podía llenar" (p. 304).

Así, pues, a su manera, René evita tener que tomar partido entre sociedad civilizada y sociedad salvaje; pero no porque, como Chactas, vea los lados buenos de ambas, sino porque rechaza toda pertenencia social. Su actitud respecto de la sociedad, sea cual fuere, es una especie de política de lo peor: cuanto más injusta es la sociedad, más lo confirma en su elección. Al final del proceso que se le sigue, es condenado injustamente; pero esto le da alegría, ya que le demuestra, a sus ojos, que la sociedad es mala no sólo en sus crímenes, sino también en sus leyes. "Sentirse inocente y ser condenado por la ley, era, en la naturaleza de las ideas de René, una especie de triunfo sobre el orden social" (p. 357). Chactas se interesa por los franceses cuando está en Francia; y por los natchez, cuando está en el país de éstos pero, tanto entre los unos, como entre los otros, René no se preocupa más que de sí mismo. "René, que vivía en sí mismo dando la impresión de encontrarse fuera del mundo que lo rodeaba, apenas veía lo que pasaba a su alrededor" (p. 322).

Así, René sería un descendiente del sujeto egocéntrico que describe Rousseau en *Les confessions* y las *Rêveries*: pero también es distinto a su ancestro en que el egocentrismo lo lleva hacia una especie de indiferencia respecto del mundo que Rousseau podía pregonar, pero que jamás logró ilustrar; René es el primer nihilista moderno, y en nada aprovecha su doble pertenencia cultural. Poco importan las razones que lo han conducido a este estado (el amor prohibido); lo que cuenta, es que se ha colocado más allá del bien y del mal. Ésta es la razón por la cual el padre Souël, habiéndolo oído en confesión, lo condena severamente: "¡Joven presuntuoso que habéis creído que el hombre puede bastarse a sí mismo! La soledad es mala, para aquel que no vive con Dios" (*René*, p. 175); y en las últimas frases de *Les natchez*, se le declara culpable ante los ojos de Dios. Pero, ¿comparte Chateaubriand estos juicios severos? Y si quiere que nosotros lo ha-

gamos, ¿por qué le da a su héroe, no solamente su nombre de pila, sino también una fuerza de atracción que, dentro de la narración, nada viene a justificar? Chateaubriand habla, en efecto, de su alma "inmensa", y cuenta, irrevocablemente, con la simpatía de todos los "buenos" de la novela —Chactas, Celuta, Utugamiz, Mila—: ¿no será éste un medio para indicarnos que René merece un poco más de simpatía que la que le quiere conceder el padre Souël?

ETNOCENTRISMO Y EGOCENTRISMO

Las tomas de posición universalistas de Chateaubriand no deben hacernos olvidar que, en su discurso, coexisten con un proyecto puramente nacional. Una de las razones por las cuales partió hacia América, era el deseo de descubrir un paso en el Norte, entre América y los hielos polares, desde el Pacífico hasta el Atlántico; cierto es que ello le daría gloria personal, pero también traería beneficios para su país. "En caso de éxito, también hubiera tenido el honor de imponer nombres frances a regiones desconocidas, de dotar a mi país de una colonia en el Océano Pacífico" (*Mémoires*, t. I, p. 222). Prefigurando en esto la actitud de Tocqueville, Chateaubriand no encuentra incompatibilidad entre su crítica de los prejuicios que ocasiona la colonización, tal como se llevó a cabo en América, y la búsqueda de nuevas colonias para beneficio de Francia; no ve problema en la afirmación simultánea de la igualdad de todos los pueblos y el proyecto de someter a algunos de ellos bajo el yugo de otros. No cesa de lamentar el abandono en que se encuentran los territorios franceses de ultramar, limitándose a afirmar que su posesión le convenía a Francia sin jamás preguntarse si también les convenía a los pueblos que los habitan; pero lo que sí es cierto es que los franceses son "la nación más inteligente, la más valerosa, la más brillante de la tierra" (p. 220). Emprendido con una finalidad puramente francesa, el viaje se va a interrumpir por una razón igualmente francesa: un día, Chateaubriand se entera de la huida del rey. "Interrumpí bruscamente mi recorrido, y me dije: 'Regresa a Francia' " (p. 257).

Pero al lado de este etnocentrismo que, en resumidas cuentas, es banal, Chateaubriand manifiesta también otro, que aún lo caracteriza más; el que se refiere a su propio proyecto artístico, que desemboca en *Les natchez*, complementados por *Atala* y *René*. Sabemos ahora, en efecto, que Chateaubriand no se va a América únicamente para

realizar un descubrimiento geográfico, sino también porque se encuentra animado por un proyecto literario: escribir la epopeya del hombre de la naturaleza. Ahora bien, carece de conocimientos sobre la materia: "Era preciso, siguiendo el ejemplo de Homero, visitar a los pueblos que iba yo a pintar" ("Préface" de *Atala*, p. 39). Se ha visto que en América Chateaubriand no encuentra exactamente los hombres de la naturaleza; pero descubre ahí, esta vez con certidumbre, su vocación poética. La confrontación de Europa y América es un proyecto puramente personal: producir bellas obras de arte.

De hecho, si Chateaubriand observa a los indios de su alrededor, ello es casi a pesar de su voluntad o, en todo caso, sin tener la intención de hacerlo. "No eran los americanos lo que yo había venido a ver, sino algo completamente distinto de los hombres que yo conocía, algo que estuviera más acorde con el orden habitual de mis ideas" (*Mémoires*, t. I, p. 221). Lo que Chateaubriand quiere ver está enteramente determinado por su identidad como francés, y no por lo que son los americanos, lo cual apenas si le interesa. Y, a fin de cuentas, los personajes de su libro son el fruto, no de su observación, sino de su imaginación —que el viaje a América simplemente ha hecho despertar. "En el desierto de mi primera existencia me vi obligado a inventar personajes para decorarla: saqué de mi propia sustancia seres que no encontraba en ninguna otra parte, y que traía dentro de mí" (p. 236).

Cuenta Chateaubriand, en el prefacio a *Les netchez*, que ha sacado la descripción de las costumbres de los natchez y la historia de su levantamiento, de la *Histoire de la nouvelle France*, del padre Charlevoix; se enorgullece de haberle sido fiel, y de, como poeta, haberse "ajustado a la verdad" (p. 593). Su fuente principal es, entonces, en mucho mayor grado que los hechos observados en América, un libro que leyó en Francia. En cuanto a los agregados poéticos, y a la relación que éstos guardan con la realidad americana, poseemos de ello un buen ejemplo, que se narra en las *Mémoires d'outre-tombe* y que se refiere a los prototipos de Atala y Celuta. Chateaubriand viaja con un grupo de indios, entre los cuales ve a dos jóvenes mestizas. La comunicación entre ellos no va muy lejos: "Yo no entendía ni una palabra de lo que me decían, y ellas tampoco me entendían a mí" (p. 250). Posteriormente, Chateaubriand descubre que estas dos jóvenes eran probablemente prostitutas. "Los guías, sin ceremonias, las llamaban las *muchachas pintadas*, lo cual lastimaba mi vanidad". Esto es, poco más o menos, lo que vamos a saber de ellas: ¡cómo no impresionarse, ya desde entonces, a causa de la metamorfosis que

sufren en su epopeya! "No sé si les he devuelto la vida que me dieron, pero cuando menos, de una de ellas hice una virgen y de la otra una casta esposa, por expiación" (p. 255). Pero esta sublimación brutal hace que los personajes nos hagan saber más sobre Chateaubriand que sobre los indios. ¿Acaso no es una forma de violencia —reservada exclusivamente a los artistas-creadores— poder modelar así, a su antojo y para sus propias necesidades, la identidad de las personas a las que se ha conocido?

Él mismo lo sabe y lo admite: en el viaje de regreso, nos cuenta, "traía conmigo, no a esquimales de las regiones polares, sino a dos salvajes de una especie desconocida: Chactas y Atala" (p. 272). Especie desconocida en América, cierto, pero no en Europa, donde pertenecen a la tribu de Adario (el de Lahontan) y de Oru (el de Diderot), esto es, a la tribu de los salvajes alegóricos, más o menos buenos, más o menos sabios, productos de las necesidades ideológicas del momento, y sin relación particular con los indios o los tahitianos reales. El Chactas de Chateaubriand es portador de un mensaje más elevado que el del Adario de Lahontan; pero, uno es tan poco indio como el otro: los dos provienen directamente de los salones parisienses. Y lo mismo se puede decir por lo que toca a la intriga en la que Chateaubriand embarca a sus personajes ficticios: con sus sombrías conspiraciones y sus crímenes pasionales, le debe más a las novelas negras de Lewis y Ann Radcliffe, que a las relaciones humanas que observó Chateaubriand en América.

El estilo de *Les natchez* amerita una mención aparte dentro de este inventario de los etnocentrismos "estéticos" de Chateaubriand. Él nos cuenta que al principio sólo había producido un manuscrito, que incluía la historia de los natchez, y que más tarde constituiría la narración de su viaje. A continuación, se dedicó a una doble labor: separar las dos narraciones, la verídica y la ficticia; y hacer pasar esta última del género novelesco al género épico; pero esta parte del trabajo se detuvo a la mitad del volumen. Chateaubriand toma esta forma épica de Homero, del cual nos dice que, en esa época, junto con la Biblia, era su única lectura. Es por eso por lo que a René se le llama constantemente "el hermano de Amelia", y a Chactas, a veces, "el Néstor de los natchez"; ésta es también la razón por la cual el texto se halla colmado de comparaciones, "unas cortas, y las otras largas, a la manera de Homero", como nos lo señala el propio Chateaubriand. En la época del *Itinéraire*, seguirá opinando que es preciso proceder así: "¡Ay de aquel que no vea la naturaleza con los ojos de Fenelón y de Homero!" (*Itinéraire*, p. 58).

Para proceder igual que Homero, Chateaubriand imita el estilo homérico y el resultado, es preciso agregar, queda lejos del modelo. Era mejor la inspiración de Chateaubriand cuando, siempre imitando a Homero, quería partir e ir a conocer los pueblos que iba a describir; pero, como se ha visto, este encuentro no sirvió más que muy poco para escribir *Les natchez*. Homero no es un autor épico a causa de sus figuras de estilo, sino porque le dio a su poema un sujeto colectivo; es disolviendo el *yo* del poeta en la voz anónima del pueblo cuando se procede "como Homero", y no imitando sus comparaciones o sus antonomasias. En cambio, Chateaubriand nos ha hecho oír una sola voz, conocer una sola subjetividad: la suya. *Les natchez* son una epopeya fallida.

Chateaubriand se pintó a sí mismo simultáneamente en Chactas y en René. Chactas expresa sus convicciones: una filosofía que hace la síntesis del cristianismo y de las Luces. René representa su experiencia interior: extranjero en todas partes, cansado de todo, indiferente a los seres, en perpetua contemplación de sí mismo. Ahora bien, *Les natchez* son un libro escrito por René, más que por Chactas; por el introvertido, más que por el extrovertido: he ahí por qué el proyecto de epopeya no tenía más remedio que encallar, en tanto que las *Mémoires*, algún tiempo después, le iban a ofrecer a Chateaubriand una forma apropiada a su proyecto. El autor de *Les natchez* no se interesa más que por sí mismo, y no tiene ninguna curiosidad con respecto a los demás: ¡y esto trae malos augurios cuando se trata de escribir una epopeya! El universalismo que profesa Chactas-Chateaubriand, se ve bloqueado por el egocentrismo de René-Chateaubriand.

DEL VIAJERO AL TURISTA

Les natchez constituyen un texto complejo en el que el universalismo lucha con el etnocentrismo, y la descripción del mundo con la del yo. Las cosas son relativamente más sencillas en el *Itinéraire de Paris à Jérusalem*: Chactas ha desaparecido, y René reina aquí en forma exclusiva. Las *Mémoires d'outre-tombe* presentaban el viaje al Oriente como una zambullida en la historia y la cultura, por oposición al viaje a Occidente, que se consagraba a la naturaleza. El *Itinéraire* coloca en su lugar una articulación algo distinta, ya que consta de tres términos, y ya no de dos. Tanto los indios como los árabes son salvajes, pero de manera diferente. "En pocas palabras, en el americano todo

anuncia al salvaje que no ha alcanzado en absoluto el estado de civilización, mientras que en el árabe todo indica al hombre civilizado que ha vuelto a caer en el estado salvaje" (*Itinéraire*, p. 268). El tercer término, el que falta, es el propio Chateaubriand, el francés, el europeo, el que emite este juicio y que, evidentemente, encarna la civilización actual. El *Itinéraire* se va a construir sobre la alternancia de estas dos modalidades, igualmente desastrosas para el conocimiento de los otros: el etnocentrismo del francés y el egocentrismo del autor.

Los países que visita Chateaubriand han sido civilizados, pero se han vuelto a convertir en bárbaros. Esto es válido para los griegos y los egipcios, pero todavía más para los árabes de la Palestina. "Nada en ellos traicionaría al salvaje si siempre tuvieran la boca cerrada pero, tan pronto como empiezan a hablar, se oye una lengua ruidosa y fuertemente aspirada, se perciben unos dientes largos que deslumbran con su blancura, como los de los chacales y las onzas" (p. 265). Esta descripción los aproxima claramente a la animalidad, ya que incluso su lengua consta únicamente de ruidos y respiraciones. Lejos estamos aquí de las observaciones generosas sobre la inteligencia de las lenguas indias, y parece haberse olvidado la lección de "La Bruyère", que prohibía que se redujera a los individuos a la cultura de la que provienen.

Pero el caso más grave es el de los turcos, que para Chateaubriand son una verdadera cabeza de turco, si nos atrevemos a decirlo así, ya que, al igual que los indios, no han tenido civilización en el pasado pero, además, del mismo modo que los árabes, no parecen tener mucha en perspectiva; por añadidura, tienen sometidos a pueblos como los griegos, los cuales, cuando menos, antaño fueron civilizados. Al parecer, los turcos poseen dos rasgos característicos, uno de los cuales suscita el odio de Chateaubriand, y el otro su desprecio: "se pasan la vida asolando el mundo o durmiendo sobre una alfombra, en medio de mujeres y perfumes" (p. 175). Por el lado del sueño: son incapaces, perezosos, ignorantes, que no piensan en otra cosa más que en los placeres sensuales. Y por el lado de la devastación: son conquistadores a los que favorece su crueldad, que destruyen todo lo que encuentran en su camino y no crean nada. "Son tiranos a los que devora la sed de oro, y que sin remordimientos hacen correr la sangre inocente para satisfacer esa sed" (p. 81). Y tampoco quedan situados muy arriba en la escala de la humanidad, a ojos de Chateaubriand: "No conozco bestia bruta que no prefiriera yo a un hombre semejante" (p. 176).

La razón profunda de esta regresión entre los mencionados en pri-

mer término, y de esta barbarie incurable entre estos últimos, está en la religión que domina a esta parte del mundo: el islam. El Corán no incita a los creyentes a hacer avanzar la civilización, de la misma manera que tampoco les enseña a cultivar la libertad; en esto es inferior a la doctrina cristiana (que Chateaubriand tiene la tendencia a identificar demasiado con el progresismo y el individualismo modernos). Ésta es la razón por la cual la guerra de los cristianos contra los musulmanes —las Cruzadas— estaba justificada. "Se trataba [. . .] de saber quién debía triunfar sobre la tierra: si los partidarios de un culto enemigo de la civilización, favorable por sistema a la ignorancia, al despotismo, a la esclavitud; o bien, los de un culto que hace revivir entre los modernos el genio de la doctrina de la antigüedad, y que ha abolido la servidumbre" (p. 301). Chateaubriand no solamente produce una imagen tendenciosa del islam; evidentemente hace mutis sobre un buen número de los capítulos de la historia del cristianismo, y se olvida de mencionar que en su misma época la esclavitud es legal en casi todos los países cristianos, ¡incluyendo los territorios franceses!

En cuanto a la civilización, ésta comienza en el punto en que se frena la influencia del islam —esto es, en Venecia (puesto que los griegos fueron, pero ya no son, civilizados). Adondequiera que va, Chateaubriand encuentra razones complementarias para amar y estimar a su país, por lo muy superiores que son sus logros de todo género, con respecto a los de los otros. Lo más bello que hay en Egipto, dejando aparte las pirámides, vestigios de una civilización desaparecida, es lo que hicieron los franceses de la época de la campaña de Napoleón. He ahí por qué Chateaubriand tiende a recordar siempre que es francés, y quiere vivir, siempre que ello es posible, como en Francia. Un episodio del viaje a Turquía resulta particularmente revelador. A causa de una querella, Chateaubriand tiene que presentarse ante el comandante local; se le pide que se descalce y que se desarme. "Les mandé decir, a través del trujamán, que un francés en todas partes sigue las costumbres de su país" (p. 195). Un soldado trata de registrarlo; el viajero le da un fuetazo y se sienta al lado del comandante. "Le hablé en francés." En su discurso, hace elogio de los franceses, agregando que "la gloria de sus armas era lo suficientemente conocida en el Oriente como para que se aprendiera a respetar sus sombreros" (p. 196). Pero, ¿por qué el francés tiene que enorgullecerse de que conserva sus costumbres en todas partes adonde va? ¿Es ésta otra de las consecuencias del programa universalista? ¿O es que, como, por lo demás, lo dice Chateaubriand, "hay dos cosas que reviven en

el corazón del hombre, a medida que avanza en la vida: la patria y la religión"? (p. 112).

Les natchez eran una crítica del mito del buen salvaje, en nombre de una preferencia por la sociedad y la civilización. El *Itinéraire*, mucho más intolerante, pregona desprecio, no solamente hacia las costumbres salvajes, sino también hacia todo aquello que no se parece a los hábitos citadinos del narrador. Aquí, Chateaubriand declara: "Ya no se cree en esas sociedades de pastores que se pasan la vida en la inocencia, paseando su dulce ocio por el fondo de los bosques. Se sabe que estos honestos pastores se hacen la guerra para comerse los borregos de sus vecinos. Sus cuevas ni se encuentran tapizadas de hojas de parra, ni embalsamadas con perfume de las flores; uno se ahoga en ellas a causa del humo y se sofoca con el olor de los lácteos" (pp. 380-381). Todo lo que quedaba de exotismo en las páginas de Chateaubriand aquí se condena: ya no hay más aromas, ni más sabores, ni más promiscuidad. La cueva de la que se burla, ¿no será la misma de la que nos hablaba, quince años antes, el autor de *Atala*? "Dentro de la gruta [. . .] el ermitaño tendió un lecho de musgo de ciprés para Atala. [. . .] Fui a cortar una flor de magnolia, y la deposité, humedecida por las lágrimas de la mañana, sobre la cabeza de Atala, que estaba dormida. . ." (p. 108).

Entre la posición de Chateaubriand en *Les natchez* y la que adopta en el *Itinéraire*, hay más que un simple matiz. La visión universalista, como hemos visto, sigue viéndose amenazada por el etnocentrismo: la pendiente del mínimo esfuerzo, para el universalista no crítico, consiste en declarar que sus propias costumbres son *normales*, y en tomar *su* cultura por *la* naturaleza. Empero, aun cuando en *Les natchez* había elementos etnocéntricos, el cambio de uno a otro libro es brutal; y se tiene la impresión de que el propio proyecto universalista se ha guardado en el armario. ¿Cómo explicar esto? Nos podemos preguntar si no existe alguna correlación entre esta mudanza y otra, que se refiere a la representación del propio autor en el relato. En *Les natchez*, Chateaubriand se repartía, como hemos visto, entre Chactas y René, sin intervenir él mismo en primera persona. En el *Itinéraire*, en cambio, de lo que se trata es del individuo Chateaubriand; y el personaje que venimos a conocer se parece en muchos aspectos a René. "La falla está en mi organización: no sé aprovechar ninguna fortuna; no me interesa nada de lo que les interesa a los demás. [. . .] Pastor o rey, ¿qué habría yo hecho de mi cetro o de mi cayado? Me hubiera cansado tanto de la gloria como del genio, del trabajo o del ocio, de la prosperidad y del infortunio. Todo me cansa; remolco

a duras penas mi aburrimiento con mis días, y voy por todas partes bostezando mi vida" (p. 254). Al igual que René, Chateaubriand es indiferente al mundo y no se interesa más que por sí mismo; Chactas, pura y simplemente, ha desaparecido. El egocentrismo ha matado al universalismo.

En este libro, Chateaubriand declara, de entrada: "hablo eternamente de mí" (p. 42). Está consciente de que una tal narrativa de viaje se aparta sensiblemente de la tradición, y se explica al respecto desde la primera página de su prefacio: va a contar, no lo que ha visto, sino lo que ha experimentado; no va a hablar de los otros, sino acerca de sí mismo. "Ruego, pues, al lector, que considere este Itinerario, menos como un viaje, que como unas Memorias de un año de mi vida. No sigo en absoluto los pasos a los Chardin, los Tavernier, los Chandler, los Mungo Park o los Humboldt: no abrigo, decididamente, la pretensión de haber conocido los pueblos entre los cuales no he hecho más que pasar" (p. 41). La realización es fiel al proyecto: Chateaubriand describe, a lo largo del libro, un año de su vida; no de la vida de los griegos, de los palestinos o de los egipcios. Una narración de esta índole aspira a ser, no verdadera (con respecto al mundo del que habla), sino sincera (con respecto a la persona que habla): "Habré logrado el propósito que me tracé, si de principio a fin de esta obra se siente una perfecta sinceridad" (p. 42). Y, de manera característica, antes que tratar de llevarse recuerdos, él trata de dejarlos; incluso le encarga a uno de sus conocidos que inscriba su nombre sobre las pirámides. ¿Habrá que sorprenderse, en estas condiciones, de que Chateaubriand no saque gran provecho de estos dos viajes? "Decepcionado en mis dos peregrinajes al Occidente y al Oriente, ni descubrí el paso hacia el polo, ni encontré la gloria en los bordes del Niágara, adonde había ido a buscarla, y la dejé sentada sobre las ruinas de Atenas" (*Mémoires*, t. I, p. 258). Pero, si lo único que se busca es la gloria, ¿acaso hace falta viajar?

Se sabe, por un pasaje que se suprimió de las *Mémoires d'outre-tombe* (pero que Sainte-Beuve preservó), cuál era la verdadera razón del viaje a Oriente: Chateaubriand buscaba ahí "la gloria para hacer[se] amar" (p. 18). Quiere aparecer a los ojos de su amante, aureolado por la narración de los peligros que habrá enfrentado, las distancias que habrá recorrido. Los otros no entran en este proyecto. A decir verdad su viaje al Oriente, al igual que el que hizo a América, tiene más de un móvil, sólo que todos estos móviles únicamente tienen que ver con Chateaubriand. Y, así como en su juventud tenía necesidad de ver los pueblos de la naturaleza para hacerlos figurar en su epopeya,

ahora quiere escribir una obra cristiana, *Les martyrs*, y tiene necesidad de observar aquello de lo que habla. "Iba a buscar imágenes, he ahí todo" (p. 41). Chateaubriand quiere traer de su viaje expresiones verbales, de la misma manera que otros traen de ellos guijarros bonitos. Pero el verbo no puede venir más que de él mismo; en consecuencia, está a la escucha exclusiva de sí mismo.

Chateaubriand inventó un personaje: en vez del antiguo viajero, en su libro aparece el turista moderno. El viajero tenía un prejuicio favorable hacia los pueblos de los rincones lejanos, y trataba de describírselos a sus compatriotas. "Pero los años enteros resultan demasiado cortos para estudiar las costumbres de los hombres" (p. 41); y es que el hombre moderno tiene prisa. En consecuencia, el turista optará por otra elección: las cosas, y ya no los seres humanos serán objeto de su predilección: paisajes, monumentos, ruinas que "ameritan una desviación" o "valen el viaje". En Atenas, Chateaubriand aprovecha los consejos de un señor Fauvel, que le parece el guía ideal. ¿Por qué? "Había obtenido ideas claras sobre los monumentos, el cielo, el sol, las perspectivas, la tierra, el mar, los ríos, los bosques y las montañas del Ática, y ahora podía corregir mis cuadros y darle a mi pintura de estos sitios famosos, los colores locales" (p. 160). No falta más que una cosa en esta enumeración: los seres humanos. Pero es que Chateaubriand busca el colorido local para sus descripciones (al igual que, después de él, los turistas van a coleccionar imágenes sobre la película de sus aparatos fotográficos), y no experiencias intersubjetivas. Si, por desgracia, se presentan seres humanos, se apresura a hacerlos huir: "Por naturaleza un poco salvaje, no es lo que se dice la sociedad lo que yo había venido a buscar al Oriente: ya tenía ganas de ver los camellos y de oír el grito del cornac" (p. 189). ¡Cuál sería el turista que vacilara en abandonar a las personas para ir a ver los camellos!

Chateaubriand cuenta un episodio significativo. Conoce a un turco (no es posible evitarlos a todos). "Quería saber por qué viajaba yo, puesto que no era ni mercader ni médico. Le respondí que viajaba para ver a los pueblos, y sobre todo a los griegos, que estaban muertos." Esta respuesta no carece de ambigüedad: ¿se trata todavía de *pueblos*, si los mejores representantes de ellos son personas muertas? Y, por lo demás, ¿cómo se logra *ver* a los muertos? Chateaubriand no se da cuenta del problema, pero no ocurre lo mismo con su interlocutor. "Esto le hizo reír: me replicó que, puesto que había venido a Turquía, debí haber aprendido el turco". ¿Acaso no se puede decir que hay turcos cuyas únicas características no son la estupidez

y la crueldad? Pero a Chateaubriand no le gustan mucho este tipo de consejos. Ya los había recibido en América, cuando le exponía sus proyectos a un tal señor Swift. "Me aconsejó que comenzara por aclimatarme, me invitó a aprender el sioux, el iroqués y el esquimal, a vivir entre los *corredores de madera* y agentes de la bahía del Hudson. [. . .] Estos consejos, cuya justeza reconocía en el fondo, me contrariaban" (*Mémoires*, t. I, pp. 224-225). Ahora, ya ni siquiera les reconoce justeza. "Encontré una mejor razón que darle para mis viajes, le dije que era un peregrino que iba a Jerusalén. [. . .] Ese turco no lograba comprender que yo saliera de mi patria por el simple motivo de la curiosidad" (*Itinéraire*, p. 87). Lo que ese turco no puede comprender —y después de todo no es el único—, es que sea únicamente la curiosidad por los objetos, y no por los seres, lo que pueda motivar un viaje de esa índole. Lo que no entiende es que el individuo humano pueda convertirse en una entidad autosuficiente, que un sujeto pueda vivir solo y que, en rigor, tenga necesidad de camellos, pero no de otras personas.

Habiendo optado por preferir los objetos, en detrimento de los sujetos (por erigirse en único sujeto), Chateaubriand va a valorar sistemáticamente a la imagen, más que al lenguaje y, por ende, en la práctica, a la vista más que al oído (ya se ha visto la poca estima que siente por los demás sentidos). Si apreciamos el oído, escucharemos las palabras de otras personas y, en consecuencia, estaremos obligados a reconocer a esas otras personas. La vista, en cambio, no implica que a uno se le devuelva la mirada: uno se puede contentar con contemplar los ríos y las montañas, los castillos y las iglesias. Chateaubriand despliega grandes esfuerzos por obtener mejores vistas, y construye siempre sus descripciones como un espectáculo puramente visual. "Si alguien se coloca conmigo sobre la colina de la ciudadela, he aquí lo que verá a su alrededor" (p. 100).

O bien, si no hay más remedio que tener tratos con seres humanos, cuando menos que sea con los muertos. El pasado presenta muchos más atractivos que el presente; no se corre el riesgo de que nos interpele, como lo hacen esos turcos insolentes. Todo sitio del presente evoca en Chateaubriand recuerdos del pasado. Al llegar al Jordán, lo que ve no es un río, sino "una antigüedad famosa" (p. 261), y trata de acordarse de los pasajes del Evangelio que hacen referencia al lugar; al llegar a Jerusalén, no ve un pueblo viviente, sino el sitio de una narración histórica; Egipto, al que tiene bajo sus ojos, no es, sin embargo, más que algo del pasado: "cuna de las ciencias, madre de las religiones" (p. 372). Tal es el propósito explícito de Cha-

teaubriand: "Nos gusta distinguir en estas costumbres, algunas huellas de los hábitos de la antigüedad, así como volver a encontrar, entre los descendientes de Ismael los recuerdos de Abraham y de Jacobo" (p. 265).

Evidentemente, hay a veces seres vivos que, interponiéndose entre los muertos y el viajero, le impiden a éste concentrarse; en esos casos, es preciso hacerlos a un lado más rápidamente. "Antes de hablar de Cartago, que es quí el único objeto interesante, hay que empezar por deshacernos de Túnez" (p. 400). Pero es en el emplazamiento de la antigua Esparta, donde Chateaubriand vive su decepción más patética. No encuentra más que casas modernas: "Ni siquiera una pobre ruinita antigua, para consolarse en medio de todo esto" (p. 94). Deprimido por esta invasión del presente sobre el pasado, huye: "Descendí precipitadamente del castillo, a pesar de los gritos de los guías que querían mostrarme ruinas modernas, y contarme historias de aghas, de pachás, de cadís y de vayvodes" (p. 95). Ruinas modernas: ¿Qué idea de mostrar semejantes vulgaridades? ¿Y cómo interesarse en los turcos vivientes, cuando se sabe que hay por ahí griegos muertos? Desgraciadamente, los griegos vivos tampoco valen más, y terminan por estropearle el viaje: "En vano quiere uno en Grecia dejarse llevar por las ilusiones: la triste verdad lo persigue a uno. [. . .] Mujeres y niños en harapos, huyendo al aproximarse el extranjero y el genízaro [. . .]: he ahí el espectáculo que nos arranca del encanto de los recuerdos" (pp. 169-170). El encanto del pasado encuentra dificultades para triunfar sobre la fealdad del presente.

Preferir los muertos a los vivos y los objetos a los sujetos: he ahí la doble herencia que Chateaubriand les legó a los turistas modernos. La percepción de los otros queda reducida a la caricatura, cuando no es que a la nada. El itinerario (ideológico, y ya no geográfico) de Chateaubriand es como una ilustración de la ambigüedad de las palabras "individuo" e "individualismo". El universalismo de Chateaubriand, tal como lo exponen "Fénelon" y Chactas, implica, efectivamente, un reconocimiento del individuo, el cual no se reduce a las características del grupo al que pertenece: es preciso apreciar, no a los indios o a los franceses, sino la virtud, que es de todos los climas y a la cual todo individuo tiene acceso, aunque sea al precio de una ruptura con las costumbres de su país. En este sentido, el individualismo es la base del humanismo, y Chateaubriand un buen discípulo de Rousseau. Pero René es también individualista en otro sentido de la palabra, que, por lo demás, ya presagiaban otros escritos de Rousseau (los textos autobiográficos): no tiene interés más que

por sí mismo, ya que, a fin de cuentas, es el único sujeto que cuenta. Así, pues, el sujeto ha dado un nuevo paso en el camino de su autonomía y el individualismo ha degenerado en egocentrismo: es una entidad, ya no únicamente necesaria, sino también suficiente; los otros, no solamente son diferentes a mí, sino que han pasado a ser superfluos. "El hombre no tiene necesidad de viajar para engrandecerse; trae consigo la inmensidad", declara Chateaubriand en la conclusión de sus *Mémoires d'outre-tombe* (t. II, p. 966).

El punto de partida de Chateaubriand es un humanismo que él percibe como cristiano, antes que como "filosófico" (pero a este respecto el proyecto de las Luces, tal como lo recordaba Tocqueville, no rompe con el espíritu cristiano). Su punto de llegada es una actitud dentro de la cual el desconocimiento de los otros se disputa el primer lugar con el desprecio *a priori* hacia ellos mismos; este rechazo de los otros va a convenir perfectamente a la política imperial que se adopta al mismo tiempo. La senda que ha conducido del uno a la otra, es una interpretación abusiva de la exigencia individualista. A principios del siglo XIX, Chateaubriand participa en un proceso destinado a durar hasta nuestros días: la perversión de algunos principios generosos, heredados del siglo anterior, y el hecho de que se los ponga al servicio de objetivos que son rigurosamente opuestos a ellos. A esas figuras de esta perversión con las que ya estamos familiarizados, como el nacionalismo y el cientificismo, hay entonces que agregar el etnocentrismo.

LOTI

UN COLECCIONADOR DE IMPRESIONES

A finales del siglo XIX, en Francia, el exotismo tiene un nombre: el de Pierre Loti. Oficial de marina y autor prolijo, Loti publica, a partir de finales de la década de 1870, una multitud de obras en las que se mezcla ficción y narración de viajes y que fijan, para un público inmenso, las características de la evasión a un país lejano. Podremos formarnos una idea de esta obra examinando la serie que constituyen *Aziyadé*, que fue el primer libro de Loti, *Rarahu*, posteriormente titulado *Le mariage de Loti*, y *Madame Chrysantheme*. Estos libros se parecen en muchos aspectos. Todos ellos cuentan la aventura que un cierto Loti, oficial de marina, vive con una mujer, en un país lejano (Turquía, Tahití y Japón, respectivamente). Los tres toman la forma de un diario íntimo, entrecortado por cartas recibidas o enviadas. Los dos primeros libros se publican originalmente en forma anónima, y Loti, en realidad, no es más que el personaje principal; el escritor, cuyo nombre verdadero es Julien Viaud, adopta, sin embargo, este nombre como seudónimo, y lo utiliza para firmar las obras siguientes.

A primera vista, Loti es un viajero completamente opuesto al Chateaubriand del *René*. La mayor diferencia está en el interés mucho más grande de que da prueba Loti hacia cada uno de esos países. Chateaubriand rechazaba con desprecio la sugerencia de aprender la lengua de los pueblos por donde pasaba (el iroqués o el turco); al cabo de unos cuantos meses de estancia en el país, Loti habla el turco en *Aziyadé*, el "tahitiano" en *Rarahu*, e incluso (aunque no tan bien), el japonés en *Madame Chrysanthème*. Chateaubriand se negaba a descalzarse o a descubrirse, como lo exigía la costumbre local, y declaraba que en todas partes quería apegarse a las costumbres francesas. Loti hace todo lo contrario: "Siguiendo la costumbre turca, uno se descalza", señala en *Aziyadé* (p. 68), y, en *Madame Chrysanthème*: "Había dejado mis zapatos abajo, siguiendo la costumbre" (p. 102). En todas partes, se apega a las costumbres del país en que se encuentra. Y en tanto que Chateaubriand era turcófobo, Loti es turcófilo; el escritor incluso va a convertirse en uno de los grandes defensores de

la causa turca, en los debates políticos de principios del siglo XX.

Y, sin embargo, por encima de esta oposición, que proviene de los distintos gustos de los dos escritores, hay también una gran semejanza de estructura: Loti es el nieto de René. Al igual que el personaje de Chateaubriand, Loti ha sufrido, en su juventud, una "catástrofe" afectiva, de la cual ha salido lastimado al haber perdido "la sensibilidad y el sentido moral" (*Aziyadé*, p. 50). Ya no quiere a nadie; ni a las mujeres que conoce, ni a los amigos que le tienen estimación; su corazón está vacío, o quizá lleno de amargura; se encuentra solo y viaja, sin poder evitar que los demás lo quieran y que, por consiguiente, sean desdichados. La naturaleza de esta "catástrofe" (seguramente una decepción sentimental) es oscura, pero en todo caso no se trata de una pasión imposible por su hermana: ésta existe, por cierto, pero cansa a su hermano con su afección sentenciosa; Loti le escribe cartas sin pasión, y recibe otras, en las que se le pide ¡que reflexione!

Por otra parte, Loti no cree en nada, como no sea en su propio placer, y, en consecuencia, su regla de conducta ha pasado a ser: no actuar, más que en función del placer propio. "He terminado por pensar que todo lo que me complace se puede hacer y es bueno, y que siempre hay que sazonar lo mejor que se pueda la comida tan sosa de la vida" (p. 17). "No hay Dios, no hay moral, nada de lo que se nos ha enseñado a respetar existe; hay una vida que pasa, a la cual es lógico que le pidamos lo más de goce que sea posible" (p. 51). Dios ha muerto y todo está permitido: en esos años, este encadenamiento parece ser lo natural; así, pues, Loti abraza el egocentrismo de René, para compensar la falta de trascendencia. Él mismo cita a Musset como su predecesor, pero su amigo Plumkett, para identificar el origen de esta actitud, se remonta más lejos en el tiempo: "Estas ideas materialistas eran aceptadas en el siglo XVIII", le escribe en una carta; "Dios era un prejuicio, la moral se había convertido en el interés bien entendido, y la sociedad en un vasto campo de explotación para el hombre hábil" (p. 104). Empero, lo que para Diderot era una fuente de liberación gozosa, ha pasado a ser el estribillo de una queja triste. El propio Plumkett, durante algún tiempo, va a oponer una fe humanista a este programa de vida; pero poco después se resigna y se une al cinismo de Loti.

A partir de ahí, la vida de Loti se orienta hacia su único fin: constituir una colección de sensaciones o, mejor dicho, de impresiones tan "sazonadas" como sea posible; y las novelas de Pierre Loti se convierten en la visita guiada de esta colección de impresiones. Es

aquí donde interviene el país extranjero: él permite la renovación indispensable de la sensación, y proporciona interés —en forma de *exotismo*— a la impresión. Loti explica esto, especialmente, en *Madame Chrysanthème*. La infancia le parece como un periodo paradisiaco, ya que en esa época todas las cosas se beneficiaban, a la vez, de su frescura y de la parte de misterio que encerraba. "Me parece que no he tenido impresiones, sensaciones, más que en esa época." Pero la infancia no puede durar eternamente, y cuando crecemos ya no volvemos a encontrar su encanto. "Pues bien, crecí y nada encontré en mi camino, de todas esas cosas vagamente entrevistas" (p. 152). Las sensaciones se embotan, las impresiones ya no dejan huella: entonces, para reanimarlas, se va de viaje, por más que lo que se encuentre no sea, a menudo, más que una pálida copia de lo que se había soñado.

En la dedicatoria de este mismo libro, Loti declara que sus "tres personajes principales son *Yo*, el *Japón* y el *Efecto* que este país me ha producido" (p. 11). Señalaremos, para empezar, que Loti no pretende en absoluto que *su* Japón es *el* Japón: al contrario, pone mucho cuidado en distinguir entre el país y el efecto que este país ha producido en él. Este rasgo es común a todas sus obras: el país extranjero que provoca la aparición del libro, ahí está; pero no entra en el libro propiamente: sólo nos encontramos ante el efecto, la impresión, la reacción subjetiva. Los libros de Loti no son engañosos, ya que no pretenden decir la verdad sobre el país en cuestión; lo único que se proponen hacer es describir con sinceridad el *efecto* que produce el país sobre el alma del narrador. Por otro lado, resulta sorprendente ver que "Yo" es el único sujeto humano entre los "tres personajes principales", mientras que el libro trae en su título, cada vez, el nombre de otro personaje. Tal es, efectivamente, la lógica del viaje egocéntrico, que reconoce la dignidad de sujeto sólo a una persona, a saber, el propio narrador.

La actitud existencial que es la búsqueda de impresiones, se traduce, en el interior de sus libros, en una escritura "impresionista". Ésta afecta, para empezar, la intriga de sus libros, al reducirla a un estricto mínimo: en las primeras páginas, Loti llega a este nuevo país e inicia, sin dificultades desmesuradas, una vida común con la mujer que ha escogido; en las últimas páginas, su barco vuelve a partir, y él se encuentra a bordo, pero no la mujer (la intriga de *Aziyadé* es ligeramente diferente). Lo esencial del relato se sitúa entre estos dos momentos, pero ya no está vinculado con esta intriga; está conformado por una multitud de fragmentos que recogen incidentes ínfimos de la vida: un encuentro, una visita, un paseo, un paisaje, una

costumbre; se está constantemente en persecución, dice Loti, de "algún sueño indeciso" (*Aziyadé*, p. 97). "Mis memorias, nos dice además, no se componen más que de detalles estrafalarios; de anotaciones minuciosas de colores, de formas, de olores, de ruidos" (*Madame Chrysanthème*, p. 191). He ahí la colección de impresiones.

Pero, ¿cómo traducirlas a palabras? Loti encuentra en ello algunas dificultades. Lo extraño de la experiencia desaparecería si se la explicase mediante las palabras que nos son familiares en la lengua francesa. Hay en esto una paradoja propia del exotismo "¿Dónde encontrar, en francés, palabras que traduzcan algo de esta noche polinesia, de estos ruidos desolados de la naturaleza?" (*Rarahu*, p. 255). "Para narrar fielmente estas noches, haría falta un lenguaje más rebuscado que el nuestro" (*Madame Chrysanthème*, p. 87). Una solución posible sería el empleo de palabras extranjeras: Loti las usa abundantemente, pero está consciente de que este procedimiento es demasiado fácil. Se resigna entonces a etiquetar la sensación, más que a describirla: en un "país exótico" que se caracteriza por una "gracia exótica", lleva él una "vida exótica"... O bien, si se encuentra en el Oriente (es decir, en Turquía), todo le parece precisamente... oriental. *Aziyadé* evoca los "perfumes del Oriente", la "indolencia oriental", el "lujo oriental", el "encanto oriental" o "un movimiento muy oriental"; Loti llega a la conclusión de que "el Oriente [...] ha permanecido más oriental de lo que se piensa" (p. 50), e incluso se pregunta si no se tratará de "una composición fantástica de algún orientalista alucinado" (p. 55). Un periodista contemporáneo señala, solamente en *Madame Chrysanthème*, treinta y tres "extraño", veintidós "curioso", dieciocho "raro", a los que se agregan numerosos "original", "estrafalario", "pintoresco", "fantástico", "inimaginable", "inefable"...

Y, finalmente, cuando se aviene a describir la naturaleza o los seres, Loti se apega, antes que nada, a lo más característico que hay en cada rincón del mundo; en otras palabras, para él es el lugar común, el que dice la verdad de las cosas. Lejos estamos aquí de las invenciones de Chateaubriand y, sin embargo, todavía se está explotando el mismo filón. En Turquía, se respiran "perfumes balsámicos" y se encuentra uno rodeado por "sombrías miradas preñadas de fanatismo y de oscuridad". En la Polinesia, se contemplan los "delgados troncos de los cocoteros" sobre playas "completamente blancas, de coral" escuchando "el susurro monótono y eterno de la rompiente"...

La actitud de Loti ante estos países extranjeros es ambigua. Por

un lado, experimenta su encanto, y encuentra en ellos un término de comparación que le permite criticar el artificio y la falsedad europeos. En Turquía, sueña con compartir la vida de la gente del pueblo, con vivir al día, liberado de los deberes convencionales y de las obligaciones sociales que son característicos del Occidente. En Tahití, cree tener ante sus ojos una raza primitiva, que vive en "una ociosidad absoluta y en un perpetuo ensueño" (*Rarahu*, p. 47), que practica la hospitalidad generosa propia de la edad de oro. Loti evoca, en este contexto, a Chactas; pero el Oru de Diderot y el Adario de Lahontan, tampoco están muy lejos. Por otra parte, empero, estos sueños primitivistas jamás ponen realmente en tela de juicio cuál es la opción del narrador, que es la de regresar, al final de su estancia, a esos países de alta civilización, de donde es originario.

Es en *Aziyadé*, donde Loti llega más lejos en el movimiento de identificación con los otros. Al principio, es cierto, tiene la impresión de participar en un acto de disfraces, de seguir siendo, bajo su fez y su caftán, el mismo oficial de marina que siempre había sido; pero, poco a poco, ese país despierta sus simpatías, y podrá escribirle a un amigo turco que tiene en Inglaterra: "Hay momentos en que me parece que mi indumentaria es la vuestra, y que es ahora cuando estoy disfrazado" (p. 218). Se instala en Estambul, adopta la manera de vida turca y encuentra en ello la felicidad; en ese momento, incluso renuncia, cuando menos parcialmente, a su egoísmo: se siente enamorado de Aziyadé, y termina por enrolarse en el ejército turco; al final del libro, va a morir en el curso de una batalla.

Resucita en *Rarahu*, pero esta vez no se deja prendar por los encantos del país; por lo demás, esta atracción se describe en términos negativos. "Lenta, muy lentamente, se tejían a mi alrededor esos mil hilitos inexplicables, hechos de todos los encantos de la Oceanía, que a la larga forman redes peligrosas, que son velos que se tienden sobre el pasado, la patria y la familia" (p. 124). En determinado momento, siente la tentación de instalarse, pero logra apartarla de sí sin que le cueste demasiado trabajo. Y finalmente, en el Japón, la experiencia comienza mal y le salen a relucir fuertes reticencias, con lo que él mismo se pone en guardia contra todo movimiento de simpatía demasiado fuerte. Después, poco a poco, se habitúa, reconoce su injusticia inicial y empieza a sentirse casi como en su casa: "Pierdo los prejuicios que traigo de Occidente" (*Madame Chrysanthème*, p. 256). No obstante, el balance final es negativo, y se va del país sin pesadumbres: "En el momento de la partida no encuentro en mí mismo más que una sonrisa de ligera burla hacia el hormigueo de este

pequeño pueblo de reverencias, laborioso, industrioso, ávido de ganancias, mancillado por amaneramientos constitucionales, de pacotilla hereditaria y de incurable espíritu imitador. . ." (p. 299).

Y no es únicamente que la identificación de Loti con el país que visita vaya decreciendo; lo que, de hecho, impide esta identificación es también la sensación que tiene de llevar ahí una segunda, o tercera existencia, completamente distinta a las anteriores, y que jamás interfiere con ellas. Esto no sorprende en *Madame Chrysanthème*, donde Loti indica muy claramente que nada de su identidad "japonesa" va a salir de la bahía de Nagasaki; pero, ni siquiera en *Aziyadé* la identidad oriental influye sobre la occidental. Si le gustan las ciudades como Estambul, es porque en ellas se "pueden llevar de frente varias personalidades distintas" (pp. 79-80), y él tiene la impresión, no de haberse convertido en turco, sino de haber agregado una existencia turca a su otra existencia. Ésta es la razón de que, cuando en un primer momento decide regresar a su patria, sin grandes dificultades pueda pasar de una identidad a otra. "Y se acabó Arif [su nombre turco], el personaje ha dejado de existir. Todo este sueño oriental ha terminado, esta etapa de mi existencia [. . .] ha pasado, sin que tenga regreso" (p. 197).

Ahora bien, un Loti japonés, tahitiano, o incluso turco, jamás es un japonés, un tahitiano o un turco, así como el efecto producido por el país no se confunde con el país mismo. La verdadera identificación es imposible, ya que las diferencias entre "razas" son insuperables. Así ocurre con Loti y Rarahu: "Entre nosotros dos había, sin embargo, abismos, terribles barreras, cerradas para siempre; [. . .] entre nosotros que éramos una misma carne, seguía habiendo la diferencia radical de las razas, la divergencia de los conceptos primordiales de todas las cosas [. . .]. Éramos hijos de dos naturalezas bien separadas y bien diferentes, y la unión de nuestras almas no podía ser más que pasajera, incompleta y atormentada" (p. 178). También hay una diferencia profunda entre la raza japonesa y la de Loti; el Japón es "un mundo de ideas, absolutamente cerrado para nosotros", ya que los japoneses tienen "cerebros volteados al revés de los nuestros" (*Madame Chrysanthème*, pp. 229, 87). El concepto que tiene Loti de la comunicación entre razas, es semejante al de su contemporáneo Gustave Le Bon: de una raza a la otra, hay tanta distancia como entre nosotros y los animales (las razas son especies); en consecuencia, no hay una unidad del género humano. "Yo siento mis pensamientos tan lejanos de los suyos, como de las concepciones cambiantes de un pájaro o de los ensueños de un simio" (p. 266): claro que son

los japoneses los que se parecen a los pájaros y a los monos, y no nosotros. . .

Pero Loti no siente ningún pesar ante esta dificultad de la comunicación, ya que es precisamente de la incomprensión de donde nace el encanto: el exotismo no es otra cosa que esta mezcla de seducción y de ignorancia, este renovar la sensación, gracias a lo extraño. "Estas cosas me cautivan por incomprensibles y nunca vistas", escribe Loti (p. 228), quien evoca en otra parte las cosas que va a echar de menos: "las costumbres, el colorido local, el encanto de lo extraño" (*Rarahu*, p. 301). Ésta es la razón por la cual Loti, como Le Bon y tantos otros, se muestra profundamente hostil a la mezcla de culturas, puesto que así se disminuye su coeficiente de exotismo. Loti no siente más que desprecio por los japoneses que imitan al Occidente (exactamente el mismo que sentiría un nacionalista japonés), y pronostica que este pueblo "pronto va a terminar en lo grotesco y en la bufonería lamentable, al contacto con las novedades de Occidente" (*Madame Chrysanthème*, p. 299). De la misma manera, la raza maorí no puede más que extinguirse al entrar en contacto con nuestra civilización, "nuestra civilización colonial": "la poesía salvaje se va, junto con las costumbres y las tradiciones del pasado" (*Rarahu*, p. 7). Para aprovechar la experiencia exótica, es preciso que los pueblos permanezcan tan alejados como sea posible los uno de los otros.

EXOTISMO Y EROTISMO

Los tres libros, *Aziyadé*, *Rarahu* y *Madame Chrysanthème*, cuentan una sola historia, pero que está conformada por dos elementos: un europeo visita un país no europeo; y un hombre tiene una relación erótica con una mujer. Loti inventa esta fórmula novelesca, dentro de la cual los dos elementos van vinculados, a la vez, por una relación de necesidad (es preciso que la mujer sea extranjera para provocar el deseo de Loti) y por una relación de semejanza (el visitante ama el país extranjero de la misma manera que el hombre ama a la mujer, y viceversa). El invento de Loti consiste en haber hecho coincidir exotismo y erotismo: la mujer es exótica, lo extranjero es erótico. Todos sus libros, y no solamente *Rarahu*, podrían ser rebautizados como *Le mariage de Loti*. Así, pues, la diferencia de los países coincide con la diferencia de los sexos; de tal manera que Loti va a calificar a cierto personaje alcahuete, proveedor de muchachas para los oficiales de

la marina francesa, como "agente del cruzamiento de razas" (*Madame Chrysanthème*, p. 18). Por lo demás, son muy pocos los hombres japoneses, o tahitianos, o turcos que se observan: el país queda reducido a sus mujeres; lo cual hace más fácil convertir el encuentro con el país, en una relación estrictamente individual.

Esta relación, desdoblada del hombre a la mujer y del europeo al extranjero, no es en forma alguna simétrica, ni podría serlo: una experiencia consagrada a la búsqueda de impresiones implica, como se ha visto, que el viajero sea el único ser humano al que se eleva a la dignidad de sujeto; la mujer no es más que el primero entre los objetos de su percepción. El hombre viajero es activo: llega un día, y algún otro día se va; de entre los dos, únicamente tomamos conocimiento de las experiencias y las sensaciones de él; la mujer, al igual que el país extranjero (la mujer por ser extranjera, y el país por estar cargado de erotismo) se dejan desear, dirigir, abandonar; en ningún momento vemos el mundo por medio de sus ojos. La relación es de dominio, no de reciprocidad. El otro es deseable por ser femenino; pero si el otro es un objeto, es que tal es también el destino de la mujer. En cuanto al hombre, él goza de la misma superioridad, respecto de las mujeres, que el europeo en relación con los demás pueblos.

El encuentro del hombre con la mujer (del sujeto con el objeto) es, ante todo, una experiencia de los sentidos. "Jamás mis sentidos han conocido semejante embriaguez", declara Loti en *Aziyadé* (p. 31), y, en *Rarahu*, habla de las "pasiones desenfrenadas de los niños salvajes" (p. 263); en el Japón no encuentra la sensualidad, y ello se debe a que toda la historia referente a la señora Crisantemo no es, de hecho, más que una parodia de las otras: los mismos acontecimientos menudos (los ratones del granero) provocan a Loti reacciones tan diferentes, que termina por decir: "Parece, en verdad, que todo lo que hago aquí es la amarga burla de lo que había hecho allá" (p. 272).

Es debido a este papel primordial que se otorga a la experiencia sensual, que la comunicación verbal resulta tan poco importante. Loti aprende, efectivamente, la lengua extranjera; pero ésta no sirve más que para facilitar el contacto de los sentidos. La relación con Aziyadé comienza cuando ambos son incapaces de intercambiar la mínima palabra; cuando Loti aprende el turco, Aziyadé parece estar contenta: "¡Quisiera comerme las palabras de tu boca!", exclama la joven (p. 77). Pero él encuentra superfluo este tipo de intercambio: "Aziyadé me comunica sus pensamientos, más con sus ojos que con su boca [. . .]. Es tan buena para la pantomima con la mirada, que po-

dría hablar mucho menos, o incluso dejar de hacerlo" (pp. 78-79). La mejor mujer, ¿no será la mujer muda? De igual modo, el conocimiento que tiene Loti de la lengua maorí, no hace que su comunicación con Rarahu sea más fructífera: "Ella comprendía vagamente, que debían existir abismos en el dominio intelectual, entre Loti y ella misma" (*Rarahu*, p. 74). En cuanto a Crisantemo, Loti no la quiere más que cuando está dormida: "Qué lástima que esta pequeña Crisantemo, no pueda estar siempre dormida: es muy decorativa [. . .], y luego, cuando menos, no me importuna" (*Madame Chrysanthème*, p. 103). Cierto es que el conocimiento que Loti tiene del japonés deja que desear; pero estima que resultaría superfluo ir más lejos en sus esfuerzos lingüísticos. "¿Qué podría ocurrir dentro de esta cabecita? Lo que conozco de su lengua aún me es insuficiente para descubrirlo. Por lo demás, apostaría todo a que nada en absoluto ocurre en ella" (pp. 60-61).

Las experiencias que vive Loti, por un lado, y las de sus amantes, por el otro, son también muy distintas. Para empezar, es él quien rompe siempre (puesto que el barco de su destino tiene que partir), en tanto que la mujer, afligida, se queda en su país. A primera vista, *Aziyadé* parece constituir una excepción, puesto que Loti regresa a Turquía (e incluso muere ahí); pero este regreso no es pertinente para la relación amorosa: la misma Aziyadé ya ha muerto; ha sido abandonada, de la misma manera que lo serán sus avatares ulteriores. Loti da la impresión de que ama a Aziyadé más que a las otras y, sin embargo, jamás la respeta como a un sujeto dotado de voluntad propia; ella no existe para él más que en la medida en que entra en su campo visual. El episodio con Seniha da testimonio de ello: Loti quisiera pasar la noche con esta otra mujer seductora pero, además, quiere que Aziyadé lo sepa y no proteste. No le cabe duda alguna de que una situación de esta índole le va a hacer sufrir, pero no por ello deja de comportarse en función de "su buen placer" (*Aziyadé*, p. 144). Lo mismo ocurre en el momento de la separación final: él sabe que no debe dejarse ver por el barrio de Aziyadé, para no comprometerla; pero, después de todo, ¿qué importa? ¿Acaso no se va mañana? Así, pues, viene a verla, el esposo de Aziyadé se entera de ello y la condena al aislamiento que la llevará a la muerte.

Rarahu supone que para Loti ella no es más "que una criaturita curiosa, un juguete pasajero que pronto será olvidado" (*Rarahu*, p. 75); el desarrollo de los acontecimientos le va a dar la razón. Con Crisantemo, las cosas son aún más claras: a ésta se la designa explícitamente como una mujer-objeto, una muñeca, un juguete. "Un ju-

guete extraño y encantador" (p. 32), "la he tomado para distraerme" (p. 61), "mi muñeca" (p. 77), "te había tomado para divertirme" (p. 295). Crisantemo apenas si le parece humana: ella posee "casi una expresión, casi un pensamiento" (p. 47). En una página de su diario, se hace la promesa de llamarla por su nombre japonés, Kiku-San, en vez de utilizar esta traducción de "Crisantemo", un poco irrisoria; significativamente, esta promesa jamás va a ser cumplida: su amante es un objeto de diversión, más que una persona. Aquí no hay ni la sombra de su amor, y Loti no se queda con Crisantemo más que "a falta de algo mejor" (p. 93). De hecho, la relación se equipara explícitamente a la prostitución (pero Rarahu tampoco estaba lejos de ello): cuando todavía se encuentra en la mar, Loti decide, por aburrimiento y soledad, que se va a "casar", es decir, que se va a instalar con mujer en una casa, durante su estancia en el Japón; sabe a quién dirigirse, y así obtiene a Crisantemo, "la criaturita [. . .] que me ha proporcionado la agencia Canguro" (p. 214). En el momento de la transacción, se muestra casi disgustado, pero únicamente por la falta de pudor de los padres de Crisantemo. "Casi me dan lástima: para ser mujeres que, a fin de cuentas, vienen a vender una niña, presentan un aire [. . .] de gran bondad" (p. 46); no obstante, el propio Loti no experimenta pena alguna al verse en trance de comprar una niña.

En cambio, si nos colocamos del lado de la amante, la relación se ve completamente distinta: Loti lo es todo para ella; sin él, ella se muere. Aziyadé le dice: "Tú eres mi Dios, mi hermano, mi amigo, mi amante; cuando te hayas ido, va a ser el final de Aziyadé; sus ojos se habrán cerrado, Aziyadé habrá muerto" (p. 85). Y el pronóstico se cumple: en el momento de la separación, "su carne está helada" (p. 196), cae enferma de inmediato y muere algunos días más tarde. A este respecto, *Madame Chrysanthème* presenta un contraste casi cómico: en tanto que Madame Butterfly (el libreto de la ópera de Puccini se inspira indirectamente en la novela de Loti) se suicida, Crisantemo no experimenta ningún dolor cuando parte su cliente; éste incluso la sorprende canturreando, en los momentos en que verifica si las monedas que ha recibido como retribución son auténticas. A causa de ello, Loti se ve simultáneamente decepcionado (las mujeres ya no mueren de pena por él) y aliviado: no tendra un peso sobre su conciencia. "El temor de dejarla triste casi me había producido algo de pena, y prefiero que este casamiento termine como cosa de broma, tal como se inició", señala Loti (pp. 292-293). Sólo que no es como broma que empieza y termina este casamiento, sino como

transacción comercial, en la que el cuerpo de la mujer queda alquilado gracias al dinero contante y sonante.

El caso de Rarahu es particularmente doloroso. Loti escoge para sí una joven campesina, y se instala con ella, en plan familiar, en Papeete. Él sabe que se volverá a ir y que, una vez que quede sola, Rarahu jamás podrá regresar a su pueblo; pero esto para nada desvía su decisión. "Es así como, alegremente, da ella el paso fatal. Pobre plantita silvestre, crecida en el bosque, acababa de caer, como tantas otras, en la atmósfera malsana y facticia en la que iba a languidecer y marchitar" (pp. 121-122). Así, pues, Loti sabe que Rarahu se va a convertir en prostituta profesional tras su partida, y que va a acabar en la miseria, pero esta perspectiva sólo intensifica su sensación. "Comprendía que ella estaba perdida, perdida en cuerpo y alma. Esto era para mí, quizá, un encanto más, el encanto de los que quieren morir" (p. 186). Para calmar su propia conciencia arranca a Rarahu promesas que sabe que no va a poder mantener. Loti se regresa; Rarahu —¡que sólo piensa en él!— hubiera querido que la llevara, pero claro está que jamás se ha tratado de tal cosa. Así, pues, se vuelve tísica (mitad Traviata, mitad Madame Butterfly) pero, antes de morir, tiene tiempo de decaer. "Todos los marineros del 'Sea-Mew' la querían mucho, por más que había quedado demacrada. Y ella, ella los quería a todos" (p. 308). Rarahu, convertida en alcohólica, duerme en las calles y muere al cabo de unos meses.

Los dos tiempos de esta narración —el entusiasmo por la extranjera incomprensible, y su abandono final— traducen exactamente la ambivalencia del exotismo de Loti: el hombre europeo se ve atraído y seducido, pero invariablemente regresa a su país; así, gana en los dos tableros: tiene el beneficio de la experiencia exótica (una mujer y un país extranjeros) sin jamás poner realmente en tela de juicio su propia pertenencia, ni su identidad.

LA NOVELA COLONIAL

Loti no se contentó con explotar su fórmula exótica; imaginó también la situación contraria, aquella en la que uno, a pesar de su voluntad, se encuentra en el extranjero, y sueña con regresar a su país. Entonces el exotismo se invierte para convertirse en nacionalismo, y la xenofilia se vuelve xenofobia. La situación colonial se presta particularmente bien a este género de intriga, ya que motiva la estancia

del personaje en el extranjero. Así, pues, Loti se aventura en este género, pero, significativamente, para ello abandona la primera persona del singular: ya no se trata de un diario íntimo, sino de una novela en tercera persona, *Le roman d'un spahi*, libro que al aparecer, obtiene, como los otros, un gran éxito, y que va a tener abundante descendencia.

Jean Peyral, el héroe del libro, se ha enrolado como espahí en el ejército colonial, en el Senegal, por cinco años. Ciertamente, al principio ha tenido un espejismo exótico, la atracción de lo desconocido, pero este espejismo se ha disipado muy rápidamente y Jean sueña ahora con regresar con los suyos, en su pueblo de Cévennes; sufre "nostalgia por su pueblo, así como por la choza de sus viejos padres, a los que tanto ama" (p. 25); un sentimiento totalmente desconocido de "Loti" en los otros tres libros. Ésta es la razón por la cual, ahí donde Loti veía privilegio para sí, ahora no percibe más que una circunstancia atenuante, más que una excusa para comportamientos reprensibles: es preciso comprender, en suma, que bajo tales condiciones desfavorables los hombres son capaces de todo. Pero, lo que todavía es peor, es que estos hombres precisamente dejan de sufrir, y terminan por amar su país de exilio. Ese país ha hechizado a Jean, a quien "arrulla y duerme con un sueño pesado y peligroso, atormentado por pesadillas siniestras" (p. 88). La fascinación que ejercía lo extranjero ya no es un arrobamiento, sino un maleficio (pero ya había algo de esto incluso respecto a Tahití, otra de las colonias francesas).

Y sin embargo, también aquí hay una mujer, o mejor dicho una jovencita (al igual que Aziyadé, Rarahu e incluso Crisantemo. Es el tipo que prefiere Loti), Fatou-gaye, que se ha unido a Jean y que comparte su lecho. Al principio, Jean la acepta "a falta de algo mejor" (p. 128), pero con el tiempo se pone más hermosa y Jean siente ternura y apego por ella. No obstante, puesto que la mujer y el extranjero siempre coinciden, y como el extranjero aquí no es estimable, la mujer revela también, poco a poco, su naturaleza malvada. En vez de separarse de ella, Jean adquiere el hábito de darle de latigazos, "no muy fuertes al principio, pero más duros posteriormente" (p. 129). En cierta ocasión, la ira de Jean es particularmente fuerte: la golpea hasta sangrar. Entonces, Loti nos permite ver la escena por medio de los ojos de Fatou (lo cual era imposible en el caso de Aziyadé, de Rarahu y de Crisantemo). ¿Qué piensa de ello Fatou? Pues piensa que su castigo es merecido. "Bien sabía ella que era mala" (p. 135). Peor aún, para ella la tortura es fuente de placer: "La idea de esta

lucha suprema, en la que ella lo iba a abrazar y besar, e iba a morir por él, con lo cual todo acabaría, esa idea le era placentera" (p. 136). El placer masoquista de Fatou, exenta pues de toda reprobación al placer sádico de Jean ("su rabia se excitaba al golpear", p. 131), y Loti puede terminar la descripción de esta escena mediante una imagen idílica: "Un pintor la hubiera escogido como tipo acabado de noble encanto y perfección viril" (p. 143). Fatou es, pues, una mujer mala, mentirosa y perversa; sin embargo, al igual que las demás heroínas de Loti, ama a su hombre mucho más de lo que éste la ama a ella, y no puede sobrevivir a la separación: al descubrir el cadáver de Jean se suicida (antes que esperar a que llegue la tuberculosis).

Pero ¿cómo explicarse la influencia que ejerce Fatou sobre Jean? Una vez más, la relación entre los sexos es, antes que nada, un reencuentro de los sentidos; pero esta vez intensificado hasta el extremo, gracias a la extraordinaria sensualidad que es propia de los negros. "¡*Anamalis fobil*! grito de deseo desenfrenado, de savia negra sobrecalentada al sol e histeria tórrida... aleluya de amor negro" (p. 62). Fatou posee un encanto sensual que lleva a Jean a estados de éxtasis que no hubiera podido ni sospechar. Por lo demás, todas las mujeres negras están animadas por deseos febriles, se sumergen voluptuosamente en la prostitución (como si la prostitución fuese cuestión de sensualidad); nada refrena su pasión e, incluso ante los cadáveres, efectúan "contactos obscenos, emiten palabras burlescas [...], violan a esos muertos con una bufonería macabra" (p. 183).

Esta sensualidad desbocada es consecuencia directa de la animalidad de los negros, la cual los distingue de las demás razas humanas. Cierto es que los japoneses son igualmente descritos por Loti con ayuda de metáforas animales: Crisantemo tiene "un aire de tití"; otra de las mujeres es un "adefesio engalanado"; al lado de éstas, ve a "viejas damas muy simiescas", y todos los adultos tienen "aire de simios" (*Madame Chrysantème*, pp. 25, 82, 176 y 208). Pero el procedimiento es aún más sistemático con los negros. Éstos tienen caras de gorila, voces de simio, hacen muecas de tití, y gesticulan como chimpancés (*Le roman*, pp. 10, 60, 72, 77, 84, 124, 129, 176, 183...). A Jean no le gustaba ver la palma de la mano de Fatou, que es rosada y no negra, porque "le causaba, a pesar suyo, una fea impresión fría, como de patas de mono" (p. 91); esta animalidad le inquieta, y se lo dice, adaptando su lenguaje al de ella: "¡Tú igual cosa que mono!" (p. 92). Cuando no es un simio se convierte en gato (Crisantemo también lo era), o bien en perro: Jean "la consideraba, por lo demás, como un ser inferior, poco más o menos igual a su *laobé* [perro] amarillo";

por su lado, ella tenía por él la "devoción del perro hacia su amo" (p. 99). En consecuencia, Jean (pero también Loti) trata a Fatou como ser inferior, como esclava, como perro.

De manera general, Loti practica el racialismo vulgar, que ciertamente se halla extendido en su época, pero que se podría imaginar ausente en un escritor "exótico". *Rarahu* relata la imagen de una "cosa horrible": "un viejo chino, completamente desnudo, lavando en nuestra agua límpida su feo cuerpo amarillo" (p. 52): el amarillo es intrínsecamente sucio y feo y, en cuanto a un cuerpo tan feo, cuando menos habría que tener el pudor de no exponerlo a las miradas. Pero, también en Japón, Loti tiene la desgracia de no ver más que a gente amarilla y fea; ahora bien, el color de la piel influye en muchos otros rasgos de la persona: la raza amarilla tiene su olor, y el japonés posee "sesos amarillos" (*Madame Chrysanthème*, p. 105). Pero los negros son, una vez más, la "raza" por excelencia: todo en ellos está determinado por el color, y se comportan de la misma manera (negra). Tienen un "sudor negro" (y abundante), una "música negra", un "corazón negro", un "alma negra" (*Le roman*, pp. 45, 83, 96, 99, 135. . .). Por lo demás, las asociaciones con el negro son negativas: "Entre los hombres, la sangre que hervía era negra; entre las plantas, la savia que subía estaba envenenada; las flores despedían perfumes peligrosos, y las bestias estaban henchidas de veneno" (p. 62).

La historia que se narra en *Le roman d'un spahi*, efectivamente tiene que ver con el contacto entre las razas. Jean Peyral es blanco: "Era de pura raza blanca" (p. 12); no hubiera debido dejarse seducir por una mujer negra. Se da cuenta de ello en el momento en que, por vez primera, tiene relaciones sexuales con Fatou: "Le parecía que iba a franquear un umbral fatal, que iba a firmar con esta raza negra una especie de pacto funesto" (p. 64); pero ya no puede dar marcha atrás. Y sus peores presentimientos se realizan: ese pacto con la raza impura, vale decir, con el diablo, va a llevarlo a la decadencia. Al final, logra romperlo: "Había vuelto a encontrar su dignidad de *hombre blanco*, ensuciado por el contacto con esa carne negra" (p. 142). Sin embargo, la muerte le impide regresar a su patria: así, pues, es castigado por su aventura imprudente.

De pasada, Loti nos permite echar una ojeada de conjunto sobre la vida colonial, tal como la viven los espahíes. Al atravesar un pueblo, "besan a las jovencitas", escribe Loti (p. 56); pero Jean, que no quiere parecerse en esto a sus compañeros, traduce este episodio a un lenguaje más claro: no quiere "violar como ellos, a las jovencitas negras" (p. 60). Lo que él quiere es combatir, lograr hazañas milita-

res (masacrar a algún rey negro): "por momentos, moría de envidia al verlos" (p. 95). Al final del libro, su proyecto se realiza: los espahíes son llamados a atacar las poblaciones hostiles, a "ponerle fuego al poblado, que ardía bajo el claro de luna, como un auto de fe de paja" (pp. 173-174); desgraciadamente, en el camino caen en una emboscada, en la cual, asaltado por "treinta demonios negros" (p. 176), Jean termina por expirar.

Le roman d'un spahi es un libro racista e imperialista, sexista y sádico, lo cual no impidió que la Academia Francesa, algunos años después de su publicación, honrara a Loti eligiéndolo como miembro, en vez de hacerlo con Zola; va a ser el académico más joven en toda su historia (en 1891, tiene cuarenta y un años). Con este libro, escrito en el momento de la gran expansión colonial francesa, Loti fija para los cien años del futuro (hasta los "SAS" de la actualidad) los grandes rasgos de la novela colonial. ¿Equivale esto a decir que el propio Loti es un promotor consciente del colonialismo? Se puede dudar de ello al leer algunos artículos que publica en *Le Figaro* en 1883, en los cuales describe las matanzas que lleva a cabo el ejército francés en Indochina. A pesar del gusto que se reconoce en Loti por los detalles mórbidos y las escenas de crueldad, la lectura de estos textos sigue siendo conmovedora: es la descripción minuciosa de la exterminación premeditada de miles de hombres, que trataban de protegerse de las balas francesas con sus esteras de mimbre. En la época, los artículos provocan un escándalo, y Julien Viaud, oficial de la marina, está a punto de tener problemas graves. En el propio libro *Le roman d'un spahi*, Loti no nos esconde las atrocidades que cometen los franceses en la guerra colonial.

Si se observan las cosas más de cerca, Loti no se lanza a ningún combate, ni en favor ni en contra de las colonias; si está contra alguien, no es contra los soldados franceses de Indochina y del Senegal, sino contra los políticos y los funcionarios parisinos que declaran estas guerras y mandan a los demás a la lucha, pretendiendo ignorar que toda guerra está hecha de crueldades y de sufrimientos; Loti quiere recordarles este hecho a sus lectores, pero no por ello emite juicios acerca de la política que sigue Francia. Si bien no se adhiere a una filosofía imperialista, a la manera de Renan o de Leroy-Beaulieu, hay que entender perfectamente que tampoco es un anticolonialista. *Le roman d'un spahi* es un síntoma, más que un manifiesto: al igual que en sus otras novelas, Loti expresa en ella cuál es la atmósfera del momento, y logra expresar los sentimientos de un gran número de sus contemporáneos.

Lo que quizá sea más revelador es que novela exótica y novela colonial puedan coexistir tan fácilmente en el mismo autor y en el curso de los mismos años, cuando sus intenciones parecen ser tan opuestas: el uno glorifica lo extranjero, en tanto que el otro lo denigra. Empero, la contradicción no es más que aparente: una vez que el autor se ha declarado el único sujeto que existe a bordo, y cuando a los otros se los ha reducido al papel de objetos, después ya es completamente secundario saber si se ama a esos objetos o si se los detesta; lo esencial es que no son seres humanos en su totalidad.

SEGALEN

REDEFINICIÓN DEL EXOTISMO

A principios del siglo XX, Victor Segalen va a reflexionar, en forma más intensa que ninguna otra persona en Francia, sobre la experiencia exótica. Él mismo vio en este tema el eje alrededor del cual se iba a organizar toda su obra; en una noticia destinada a la prensa y redactada en 1916, refiriéndose a sí mismo en tercera persona, escribe: "El exotismo entendido como tal: una estética de lo diverso, es siempre el centro, la esencia, la razón de ser de todos los libros que ha escrito Victor Segalen y, sin duda, de los que tiene que escribir" (*Essai sur l'exotisme*, p. 71). También es la materia explícita de un libro que Segalen dejó en proyecto, *Essai sur l'exotisme*, pero al cual se refiere constantemente, entre 1904 y 1918; las notas acumuladas para la redacción de esta obra, solamente se publicaron como reseña en 1955; y después, en forma de libro, en 1978. Es ahí donde se encuentra consignado lo esencial del pensamiento de Segalen sobre este tema.

Segalen decidió repensar el problema, en toda su extensión. Es exótico, propiamente hablando, todo aquello que es exterior al sujeto observador; ahora bien, este concepto ha sufrido una reducción increíble, y se lo ha identificado únicamente con *ciertos* contenidos, exteriores a *ciertos* sujetos. En esa época, en Francia, bajo la influencia de Loti y de todos los que le pisaron los talones, se redujo el exotismo a un "tropicalismo" o, incluso, a la descripción de las colonias francesas (vistas desde la metrópoli). En consecuencia, es preciso comenzar con una labor profiláctica de disociar el concepto general, de estos contenidos demasiado particulares. "Antes que nada, despejar el terreno. Echar por la borda todo lo que esta palabra de exotismo contiene de abusivo y de rancio. Despojarla de todos sus oropeles: la palmera y el camello; el casco de colonial; las pieles negras y el sol amarillo" (p. 22; cf. pp. 13, 19, 23, 53, 55, 66, 83. . .). Si Segalen rechaza también resueltamente todo aquello que llena la literatura "exótica" del momento, ello no se debe a que lo que ésta describe no sea exótico (para sus autores); sino a que, a fuerza de asociarlo con el exotismo, ese lugar común: el camello y el cocotero,

hace de trasfondo a la experiencia exótica en toda su amplitud. El primer paso que es preciso dar consiste, pues, en separar las asociaciones automáticas, las reducciones del exotismo a *un* tipo de país o de culturas: "Me hace falta despojar a la palabra 'diverso', y sobre todo a la palabra 'exótico', de todas las nociones demasiado positivas con las que hasta ahora han estado cargadas" (p. 61).

Este primer trabajo negativo va a permitir extender hasta el infinito el campo del exotismo. Para empezar, en el propio sentido geográfico: los trópicos no merecen en absoluto el privilegio del extranjerismo y, por lo demás, en la actualidad hay "poco exotismo polar" (p. 13) señala irónicamente Segalen. Pero esto es todavía demasiado evidente; lo cierto es que a este exotismo en el espacio, es preciso agregarle un exotismo en el tiempo: toda época pasada es exótica para nosotros, y, por qué no, también lo será toda época por venir (por más que a Segalen le decepcionen las novelas de anticipación contemporáneas). "El exotismo en el tiempo. Hacia atrás: la historia. Huida del presente, despreciable y mezquina. Los en otras partes y en otros tiempos. Lo que ha de venir" (p. 28). Otra limitación del concepto estriba en que el grupo del sujeto es identificado en el plano cultural y nacional; los europeos de un lado y, del otro, los tahitianos, o los hindúes, o los chinos; por lo demás, también es posible constituirse en grupo desde el punto de vista biológico, y ya no desde el social; los hombres (siempre son ellos los que viajan, observan, escriben) van a descubrir entonces el exotismo de las mujeres, lo extenderán "al otro sexo" (p. 19), en el que sentirán una diferencia no menos fuerte que si van hasta el otro extremo del mundo. En cambio, es preciso descartar de entrada una ilusión, a saber, la de que existe algún exotismo en el hecho de ir a visitar a los locos: "Nos reconocemos tan bien en ellos", (p. 26).

Un paso más nos permitirá considerar cuál es el exotismo que nosotros, los seres humanos, experimentamos frente a la naturaleza que nos rodea, frente al mundo mineral, el vegetal y el animal. A esto se le agregará un exotismo de los sentidos: las experiencias visuales son profundamente extrañas a las del oído, las cuales permanecen impermeables para las del olfato. . . De esto se sigue, entre otras cosas, un exotismo recíproco entre las distintas artes: la pintura es exótica para el músico, etc.; y Segalen se reprocha haber predicado, en su juventud, las sinestesias de que tanto gustan los simbolistas; ahora, se impone a sí mismo: "Prohibirme, durante algún tiempo, toda comparación entre las diferentes artes" (pp. 40-41). Y, finalmente, en el interior mismo de un arte, el empleo de un estilo no habitual

puede producir el mismo efecto de exotismo y distanciamiento: es una "transferencia operada por la forma" (p. 27).

Extendiendo así el concepto, Segalen desemboca en lo que él llama "el exotismo universal" (p. 29), a partir del cual se define "el exotismo esencial"; ya no se trata de multiplicar las experiencias exóticas, sino de captarlas en su generalidad, a fin de dar una nueva definición del exotismo. Es exótico para mí todo aquello que es distinto de mí. "El exotismo es todo aquello que es 'otro' " (*Équipée*, p. 513). "La noción de diferente, la percepción de lo diverso, el conocimiento de que alguna cosa no es uno mismo" (*Essai*, p. 23). A partir del instante en que, dentro de una experiencia, se puede distinguir al sujeto que percibe del objeto percibido, ha nacido el exotismo. "El exotismo esencial: el del objeto por el sujeto" (p. 37). Así, pues, "exotismo" es sinónimo de "alteridad".

En la práctica, no obstante, jamás se encuentran más que exotismos particulares; y el propio Segalen partió hacia los países ya privilegiados por el exotismo tradicional: Tahití, la China... Pero el parecido no es más que superficial; el análisis del concepto no ha sido en vano. No hay que dejarse engañar por el exotismo "geográfico" y creer que éste es el único ejemplo del encuentro con el otro; pero, una vez entendido esto, se está obligado a escoger una forma de exotismo, preferida sobre las demás: la experiencia es necesariamente particular. Segalen lo explica al principio de la obra *Équipée*: "No era necesario, para lograr el choque [el del exotismo], recurrir al episodio anticuado de un viaje [...]. Esto es cierto. Pero el episodio y la puesta en escena del viaje, mejor que cualquier otro subterfugio, permite esta lucha rápida, brutal, inmisericorde, y marca mejor cada uno de los golpes" (p. 366). El viaje no es más que un subterfugio, pero es el más apropiado de todos; es un buen medio, siempre y cuando no se vea en él también un fin.

Lo esencial, en esta experiencia, es que los términos no admiten más que una definición relativa de la misma. Únicamente la posición permite identificar, a un lado el sujeto, al otro el objeto; pero es preciso que esta diferencia permanezca pura, vacía de todo contenido. Segalen ha dado una forma poética a su ideal de exotismo, es un "monumento" titulado "Conseils au bon voyageur": evoca, en seis breves estrofas, la forma en que se va alternando pueblos y caminos, montañas y planicies, sonidos y silencios, muchedumbres y aislamiento, para exaltar, no uno u otro de ambos términos, sino precisamente que exista la posibilidad de pasar del uno al otro; ha renunciado a creer "en la virtud de una virtud durable" (*Stèles*, p. 129).

Una versión anterior del mismo texto, es aún más explícita: "Nunca escojas un extremo o el otro; ni esta cualidad, antes que aquélla, escoge lo uno y lo otro, a condición, incluso, de que se sigan en oposiciones de las que seas director. Solamente entonces podrás gozar de la única cualidad que no decepciona, la alternancia, y saborear su posesión segura" (*Briques et tuiles*, pp. 74-75).

Se trata, claro está, de un precepto. Segalen no se contenta con observar la experiencia exótica (o con reunir bajo este concepto una gran variedad de experiencias), sino que piensa también que se trata de la experiencia más preciosa que nos haya tocado vivir. Pero, ¿por qué? En un primer momento, su respuesta es simple: es porque él mismo, Segalen, está íntimamente convencido de ello. Pero busca también otras razones más generales que lo obligan a reaccionar así, y que pudieran aplicarse también a otros, y entonces, es la filosofía contemporánea la que le permite identificarlas. La diferencia debe ser valorada, piensa, ya que únicamente ella asegura la intensidad de la sensación; ahora bien, sentir es vivir, o, cuando menos, es la parte esencial de la vida. "El exotismo [. . .] como ley fundamental de la intensidad de la sensación, de la exaltación del sentir; y, por ende, del vivir" (p. 75). He ahí por qué también el exotismo engendra la energía: "Lo diverso es fuente de toda energía" (p. 79).

Se puede uno preguntar si esta explicación es tan satisfactoria como parece serlo a los ojos de Segalen. La intensidad de la sensación ¿crece con sólo aumentar la diferencia entre sujeto y objeto? Los surrealistas iban a formular una regla semejante para medir la calidad de las metáforas, tanto más logradas, según Breton, cuanto más alejados se encontraban los dos términos, el sentido propio y el figurado. Pero la distancia máxima produce la incomprensión, no el apogeo del sentido. Y la propia experiencia exige una dosificación justa de familiaridad y de sorpresa para alcanzar una mayor fuerza: la extrañeza total impide tanto la sensación como la familiaridad que la petrifica en automatismo. ¿Acaso no son los paisajes familiares los que con frecuencia engendran las experiencias más potentes? La segunda parte del razonamiento es también problemática: ¿Se puede concatenar, sin mayores precauciones "sentir, por ende, vivir"? (en esto, Segalen está bastante cercano a Péguy). Dentro de esta concepción animal de la humanidad, no hay lugar para el pensamiento, como tampoco lo hay para la alegría y el sufrimiento interiores. Se puede dudar de que el propio Segalen haya aceptado todas las implicaciones de sus propias fórmulas.

La misma filosofía que le enseñó que vivir es sentir, le dio tam-

bién otra lección: y es que la vida misma es el valor superior de la vida. "Creo que no hace falta decaer, volviendo a explicar lo que otros, precursores, han adquirido: el valor de la vida" (p. 76). El precursor inmediato de Segalen, aquí, es su maestro de filosofía, Jules de Gaultier, quien ante todo es un vulgarizador y promotor del pensamiento nietzscheano en Francia; y el precursor apenas algo más alejado es Gobineau, con su filosofía vitalista. Ahora bien, si la vida es el valor supremo, y el exotismo la condición necesaria para la vida, la conclusión cae por su peso: nada debe retar la supremacía de la alteridad pura, de la diferencia como tal. "Una adquisición imperecedera: una adquisición de placer por lo diverso, que ningún cuadro de valores, de los que se llaman humanos, podría menoscabar. [. . .] Más allá de todo —más allá de la felicidad o de la satisfacción—, más allá de la justicia y del orden. . . reside esta certidumbre: la justificación de una ley del exotismo —de aquello que es otro—, planteada como una estética de lo diverso" (*Équipée*, pp. 512-513). Al placer de lo diverso se someten todos los valores derivados de la idea de humanidad; el exotismo está más allá de la justicia, más allá del bien y del mal.

Segalen tiene razón para hablar aquí de una estética (éste es también el subtítulo de la obra que tiene en proyecto), antes que de una ética: no solamente porque la categoría de la intensidad prima sobre la de lo justo y lo injusto, sino también porque la estética es, etimológicamente, la ciencia de la percepción. La estética de lo diverso es incluso, en la perspectiva de Segalen, un pleonasmo: "Yo entiendo [. . .] por estética, el ejercicio de ese mismo sentimiento" (de lo diverso) (*Essai*, p. 67). La belleza puede calificar la intensidad de los actos, mas no el grado de su rectitud.

Una teoría, por más que fuese la del exotismo esencial, no podría tener, en verdad, más pretensiones que otra —porque las teorías, según el relativismo radical de Nietzsche transmitido por J. de Gaultier, no se relacionan con los hechos del mundo, sino que expresan la voluntad de su autor. Al principio, Segalen, buen alumno y modesto, aplica este principio a sus propias convicciones. "Es una aptitud de mi sensibilidad, la aptitud para sentir lo diverso, la que erijo en principio estético de mi conocimiento del mundo. Sé de dónde viene: de mí mismo. Sé que no es más verdadero que algún otro; pero también, que no lo es menos (p. 30).

Hasta ahí no hay más que un rasgo de carácter individual, del que Segalen se contenta con tomar nota. "Cuando ese libro fue concebido, yo creía que era sólo una 'manera de ver', la mía; y aceptaba de-

cir simplemente cuál era la forma bajo la cual el mundo se me presentaba con mayor gusto: en sus diversidades" (p. 75). Empero, los años pasan, la modestia cede su lugar a una certidumbre creciente y, por ello, trata de exceptuar su doctrina de la ley general de la relatividad: diversas razones lo instan a dar a su "teoría del exotismo, una mayor generalidad"; se ha dado cuenta de que "todos los hombres estaban sometidos a la ley del exotismo" (p. 76). La cualidad que ahora reivindica con la teoría del exotismo, no es ni la mayor intensidad, ni la mayor autenticidad con respecto a su propia experiencia, sino una mayor verdad: la generalidad del fenómeno le demuestra que se trata en ese caso de una ley impersonal que gobierna el comportamiento humano. Segalen regresa, pues, al paradigma de todos los relativistas, que declaran que todas las verdades son relativas, salvo la de ellos, y que renuncian a todos los valores aunque se trate de los de otros. Es precisamente en este punto, cuando el exotismo de Segalen deja de ser "puro".

LA EXPERIENCIA EXÓTICA

La experiencia exótica, de entrada, les está dada a todos pero, al mismo tiempo, escapa a la mayoría de los individuos. La vida del niño comienza cuando distingue progresivamente entre el sujeto y el objeto; por consiguiente, el mundo entero, al principio, le parece exótico. "Para él, el exotismo nace al mismo tiempo que el mundo exterior. [. . .] Es exótico todo lo que el niño quiere" (p. 45). No obstante, conforme va creciendo, la sensación de exotismo se va embotando, y el adulto considera como natural la existencia del mundo que lo rodea. Cada nuevo objeto puede provocar puntualmente su asombro, pero a partir de ahora ha adquirido la costumbre de asimilar lo nuevo a lo conocido; la sorpresa queda rápidamente absorbida "por la adaptación al medio" (p. 21). Incluso se desarrolla una carencia particular, esta incapacidad de percibir la novedad, a la que se llama lo *déjà-vu*, lo ya visto.

Es este proceso en el que la percepción se hace automática el que se trata de impedir y de revertir (la genealogía del exotismo según Segalen no es, pues, muy distinta de la que encontrábamos en Loti). El punto de partida de la experiencia exótica es el mismo que el de toda percepción: la identificación del objeto; pero, inmediatamente es preciso bloquear el proceso habitual de asimilación (del otro) y

de acomodo (de uno mismo), y mantener ese objeto como diferente del sujeto, preservar la preciosa alteridad del otro. Tal es, según Segalen, la definición del exotismo: "La reacción viva y curiosa de una individualidad fuerte, contra una objetividad de la cual percibe y saborea la diferencia" (p. 25). Quien sabe practicar el exotismo, es decir, gozar de la diferencia entre sí mismo y el objeto de su percepción, es llamado el *exota*: es aquel que "siente todo el sabor de lo diverso" (p. 29), es el viajero insaciable. Esta diferencia no tiene necesidad de ser objetivamente muy grande: el verdadero exota, cual coleccionador que sabe gozar de los ínfimos matices entre los objetos de su colección, aprecia el paso del rojo al rojizo, más aún que el del rojo al verde.

La experiencia común parte de lo extraño y termina en aquello que es familiar. La experiencia específica del exota comienza ahí donde se termina lo otro —en la familiaridad—, y conduce hacia lo extraño. La buena percepción implica, en efecto, una cierta familiaridad (de otra forma, no se verá todo); pero, apenas ésta se ha adquirido, es preciso iniciar un movimiento en sentido inverso con el fin de mantener la exterioridad del objeto con respecto al sujeto. Cuando los otros están frente a mí, yo debo, "al principio, embeberme de ellos y, luego, apartarme de ellos, con objeto de dejarlos con todo su sabor *objetivo*" (pp. 36-37). El objeto sigue siendo objeto, y el sujeto, sujeto: el encuentro no los priva ni de su libertad, ni de su identidad. No debe uno de ellos ser mucho más fuerte: si lo es el sujeto, absorberá al otro sin que deje huellas; y si lo es el objeto, es el sujeto el que corre el riesgo de ahogarse, si renuncia a su propio ser. "No pueden sentir la diferencia más que quienes poseen una individualidad fuerte" (p. 24). Tener una identidad sólida del yo es una de las condiciones indispensables para la experiencia exótica. Una de las consecuencias algo sorprendentes de esta regla es que siempre vale más viajar solo: cuando se está con otro, se renuncia ya a una parte del yo, en provecho del objeto. "Conclusión de un viaje, de los dos mejores amigos que había en la tierra: ¡Viajad solos!" (*Voyage au pays du réel*, p. 73).

Así, pues, la experiencia exótica debe distinguirse cuidadosamente de la que significa la inmersión en una cultura extranjera. Aquel que comparte la vida de los chinos hasta el mínimo detalle olvida que vive con los chinos y, por ende, no los percibe ya como tales. Segalen observa un paralelo entre esta relación con una cultura extranjera y la que se tiene con la naturaleza. "Existe una curiosa oposición entre el sentimiento de la naturaleza y la vida en la naturaleza. No

se ve, no se siente, no se saborea la naturaleza con un gran placer estético, más que cuando uno se ha separado, se ha diferenciado un poco de ella" (*Essai*, p. 36). Únicamente los citadinos gozan de la naturaleza; los campesinos viven en ósmosis con ella. De la misma manera, solamente quienes no se sienten chinos pueden gozar al contacto con la sociedad china.

La existencia de dos fases en la experiencia exótica (embeberse, extraerse) implica que todo objeto se compone, desde el punto de vista del sujeto, de dos segmentos: aquel que, en el curso de la primera fase, resulta idéntico al sujeto (con la fracción del sujeto que participa de la experiencia); y aquel del que descubre, en la segunda fase, la diferencia irreductible. "El sujeto se amolda y se confunde durante algún tiempo con una de las partes del objeto, y lo diverso estalla entre él y la otra parte. Dicho en otras palabras, ahí no hay exotismo" (p. 59). Los dos movimientos, y esto es esencial, son indispensables: sin identificación, se ignora al otro; sin la brillantez de la diferencia, uno se pierde en sí mismo. El sabio, que analiza el objeto sin proyectarse en él, se pierde la primera parte del proceso; el que está enamorado, el que se fusiona con el otro, narra la segunda; es preciso ser exota para poder reconciliar las dos.

Tales son las grandes directrices de la experiencia exótica analizada por Segalen. Pero no basta con describir esta experiencia desde el interior, a la manera de un fenomenólogo; también es preciso situarla en el curso del mundo. Colocándose dentro de esta perspectiva, Segalen descubre dos grandes peligros que amenazan a los exotas. El primero proviene de la estructura misma de la experiencia, la necesidad de una identificación inicial; siempre se corre el riesgo de sujetarse a esto y de perderse en el enredo; el sujeto, entonces, "se encuentra cara a cara consigo mismo" (p. 29). El segundo peligro proviene de la finitud de las cosas del universo. La tragedia de los terrestres es que la Tierra es redonda. "Sobre una esfera, el partir de un punto ¡es ya comenzar *a aproximarse a él*! La esfera es la monotonía" (p. 52). El primer viaje alrededor de la Tierra no es un triunfo, sino el descubrimiento de una terrible limitación. "Por gran fortuna, Magallanes murió antes de regresar. En cuanto a su piloto, simplemente cumplió con su trabajo, sin sospechar la cosa terrible: ya no existía un extremo lejano" (p. 78). Para Segalen, como hemos visto, únicamente la diferencia intensifica la sensación y, en consecuencia, todo regreso a lo mismo es soso y viene marcado por "el sabor repugnante de lo ya visto" (*Équipée*, p. 505).

Renan encuentra una serie de recursos que permiten contener es-

tas amenazas que se ciernen constantemente sobre la felicidad de los exotas, y así permitir que se mantenga abierta la posibilidad de la experiencia exótica (cierto es que estas paradas no siempre son compatibles entre sí). En primer lugar, aun cuando los desplazamientos posibles son limitados en cuanto a número y se hacen siempre en las mismas direcciones, nada garantiza que uno se pueda familiarizar con las personas que se encuentran. Por el contrario, Segalen cree en la impenetrabilidad última, tanto de los seres individuales, como de los pueblos. "Los amantes se horrorizarían si, en el momento más fuerte de la voluptuosidad compartida —cuando el goce se extiende en tal medida que los dos seres proclama su consustancialidad— midieran la barrera infranqueable que separa a los dos amantes que sienten, y que los va a separar siempre, a pesar de la aparente armonía de su goce único" (*Essai*, p. 90). Si hay una locura en el deseo de los amantes, de confundirse, lo mismo puede decirse de los grupos humanos: "La impenetrabilidad de las razas. Que no es otra cosa más que la extensión, a las razas, de la impenetrabilidad de los individuos. La traición del lenguaje, y las lenguas" (p. 27). Las lenguas se traicionan mutuamente, y el lenguaje universal no existe; la unidad del género humano es una palabra vana. El encuentro perfecto no es más que una ilusión, pero hay que alegrarse por ello, en vez de lamentarlo: así se preserva la experiencia del exota.

Pero Segalen no siempre está seguro de tener razón en esto y, en consecuencia, utiliza un segundo recurso; afirma entonces, que la diferencia es una condición indispensable para toda vida y que toda diferencia borrada es inmediatamente compensada, en otra parte, mediante el surgimiento de otra; de no ser así la vida se detendría. "Se puede creer que las diferencias *fundamentales* no se convertirán jamás en un tejido real, sin costuras ni remiendos; y que la fusión creciente, la caída de las barreras, las grandes reducciones de espacio, deben compensarse por sí mismas en alguna parte por medio de nuevos tabiques, de lagunas imprevistas" (p. 67). Estas diferencias, como se ha visto, no tienen necesidad de ser grandes: la finura de la separación queda compensada por un perfeccionamiento de nuestro aparato de percepción.

A partir de este segundo recurso Segalen produce varios ejemplos. Uno de ellos se refiere a una jugarreta que nos hace el proceso de identificación: el europeo que se identifica con la China pierde un exotismo, cierto; pero, como se ha convertido en otra persona que antes no era, ahora es Europa la que le es exótica; al final, el marcador es nulo. "El exota, desde lo más profundo de su terruño pa-

triarcal, llama, desea, barrunta los más allá. Pero, cuando habita esos más allá —al tiempo que los encierra, que los abraza, que los saborea— he ahí que el terruño, de pronto y poderosamente, se vuelve distinto. De este doble juego equilibrado, sale una incansable, una inagotable diversidad" (p. 49). Segalen, que había visitado la cabaña de Gauguin poco después de la muerte de éste, estaba convencido de que el último cuadro que Gauguin pintó en Tahití fue un campesino bretón bajo la nieve. Sucede que estaba equivocado (ese cuadro había sido pintado en Francia), pero el ejemplo ilustra bien la inversión de la que habla: el artista redescubre su propio país debido a que se ha alejado de él.

Un segundo ejemplo de diferencia recreada se encuentra en la ley del bovarysmo, llamada así por el libro que Jules de Gaultier dedica a esa temática (*Le bovarysme*). Emma Bovary sueña que es romántica, distinta a lo que es; en esto, ella no es la excepción, sino la verdad de todos los seres humanos: todos nosotros nos vemos poseídos por sueños irrealizables. "La ley del bovarysmo de Jules de Gaultier: todo ser que se concibe, se concibe necesariamente en forma distinta a como es" (pp. 23-24). Pero con esto, la alteridad es introducida en el seno mismo de la identidad, y no hay ninguna razón para temer que disminuya en absoluto: por más que yo reduzca las diferencias entre los otros y yo, éstas renacen en el seno del propio yo. Este consuelo complace tanto a Segalen, que quiere hacer de la frase de De Gaultier la única cita de su libro, la que le daría el último toque: " 'Y se regocijó en la diversidad' (reconquistada)" (p. 60).

Así, se encuentran conjurados los peligros que se cernían sobre la felicidad del exota. Se podrían criticar estos recursos, por demasiado teóricos. Pero Segalen no se contenta con estructurar una teoría, sino que interroga constantemente a su propia conciencia de exota, puesto que es de ella de donde parte, y comprueba que puede ser preservada. A este respecto, lo cierto es que ha pasado por varias fases. En un primer momento, se sorprende al ver que los viajeros se olvidan del otro, y se contentan con hablar de sí mismos, bajo el pretexto de que informan sobre las *impresiones* que el mundo dejó en ellos. Segalen trata de invertir esta tendencia en su primer libro, *Les immémoriaux*; en cierta forma, pues, hace de antiChateaubriand, o de antiLoti. "Reacción, ya no del medio sobre el viajero, sino del viajero sobre el medio viviente, he tratado de expresarlo respecto de la raza maorí" (p. 18). Con otra modalidad, vuelve a enfrentar el mismo problema en su segundo libro, *Stèles*, en el que busca restituir un mundo, y no las impresiones producidas por él sobre el alma del viajero

(esta vez es el antiClaudel). "La actitud [. . .] no podrá ser, pues, el *yo* que siente. . . sino, por el contrario, el medio que increpa al viajero, de lo exótico al exota que lo penetra, lo asalta, lo despierta y lo *perturba*. Es el *tú*, el que dominará" (p. 21).

La reacción a la omnipresencia del *yo*, es, pues, una valorización del *tú*. Pero, si se deja hablar al otro solo, también se prohíbe, aunque por otras razones, la experiencia de la alteridad. En consecuencia, es preciso rebasar también esta segunda forma de interacción. He aquí la manera en que, para un caso particular, el de la China, Segalen describe la variedad de relaciones: "Lo más sencillo es menospreciar y detestar a los chinos 'a flor de piel'. Muchos personajes groseros, militares y coloniales lo hacen y nunca han rebasado ese punto. Por reacción, otras personas han pasado a admirarlos escrupulosamente, a ser afectos a lo chino y al *tipo chino*. Ni lo uno, ni lo otro, sino más allá. . ." (*Voyage au pays du réel*, p. 37). O bien, en *Équipée*: "No dejarse engañar ni por el viaje, ni por el país, ni por lo cotidiano pintoresco, ni por uno mismo" (p. 371).

¿Cómo describir este más allá de las relaciones de asimilación del otro o de pérdida en él? ¿Cómo expresar esta lucidez, tanto respecto del otro como en cuanto a uno mismo? Segalen toma prestada quizá otra frase de J. de Gaultier y habla de una restitución, no del mundo, sino de una visión del mundo —que, sin embargo, no se confunde con una impresión dejada por este mismo mundo. . . Sea como fuere, él mismo parece haber tenido éxito en este encuentro del tercer tipo: apasionado por China, permanece al mismo tiempo, según dicen sus amigos, indiferente a su respecto. Y esto lo confirma él mismo: "Por más que siento vívidamente a China, jamás he experimentado el deseo de ser chino. Por más que siento violentamente la aurora védica, jamás he lamentado, en verdad, el no haber nacido 3 000 años antes, y no haber sido pastor de un rebaño. Partir de una realidad buena, de lo que es, de lo que se es. Patria. Época" (*Essai*, pp. 57-58). Para experimentar al otro, no hay necesidad de dejar de ser uno. Y, a pesar de las dificultades teóricas, la experiencia exótica es una realidad.

Se puede observar un ejemplo casi anecdótico en el papel que reserva Segalen a las citas en el interior mismo de su *Essai sur l'exotisme*. En efecto, la cita es un segmento de otro, y la actitud respecto de ella es reveladora de la manera en que se vive el exotismo. Ahora bien, aunque Segalen no ignora, en absoluto, los escritos de sus predecesores (frecuentemente los enumera), ha decidido no poner citas en el texto definitivo (o bien, una sola, la frase consoladora de Jules

de Gaultier). La razón de ello está en que, con todo y que mantiene el texto de otro en una exterioridad respecto a uno, la cita garantiza una presencia fuerte de aquél; demasiado fuerte, cuando incluso ni siquiera hace nunca justicia al conjunto de donde se la ha extraído. ¿Qué hacer entonces? Recurrir a otros medios, y notablemente a la alusión, a la presencia indirecta. "La alusión literaria es un juego de ideas bastante delicado, con el que se cita de una manera velada [. . .]. Con frecuencia recurriré a la alusión" (p. 62). Poco importa, en este caso, si Segalen está en lo cierto al hacer esta incriminación y esa elección; se ve claro en qué aspectos la práctica que escoge obedece al principio que profesa.

LOS COMBATES EN FAVOR DEL EXOTISMO

Así, pues, la experiencia exótica tiene buenas oportunidades de realizarse, como lo demuestra el testimonio del propio Segalen. Pero no por ello se siente seguro, sobre todo porque le parece que está viviendo en una época particularmente nefasta para los exotas; en consecuencia, llama a un combate encarnizado contra los enemigos del exotismo.

¿Quiénes son estos enemigos? Se los puede dividir, sumariamente, en dos categorías. Forman parte de la primera todos aquellos que ignoran al otro, sin pensar, en todas circunstancias, más que en ellos mismos. En el seno de este vasto conjunto, existen varios casos. Uno de ellos es el de los colonos, los comerciantes, los empresarios: este tipo de personaje es interesado, es decir, no se interesa más que por sí mismo; "surge con el deseo del comercio indígena más comercial. Para él, lo diverso no existe, más que en el grado en que le vaya a servir de medio para embaucar a los demás" (p. 40). "El "otro", aquí, es aquel que se deja engañar más fácilmente, el que ignora cuáles son las reglas de intercambio que están en vigor en nuestra sociedad. Un segundo caso es el que constituyen los escritores exóticos anteriores a Segalen, esos viajeros imbuidos de sí mismos, que se contentan con informar sobre las "impresiones" que les ha dejado el país que han visitado. Segalen no siente más que desprecio hacia esos "viajeros apresurados y llenos de verborrea" (p. 22); piensa en particular en Chateaubriand, y sobre todo en Loti, el coleccionador de impresiones. "Los Lotis son místicamente ebrios y están inconscientes de su objeto, que mezclan consigo mismos, y con el cual se mezclan per-

didamente" (p. 39); así, pues, Loti va a ser clasificado entre los "seudo-exotas", los "proxenetas de la sensación de lo diverso" (p. 34). Pero Claudel en China no es mucho más digno de estima, por más que sea mejor poeta: a pesar de su larga estancia, ni siquiera ha aprendido la lengua china. Caen en la misma categoría todos los vulgarizadores, aquellos que les quieren facilitar la experiencia a los demás publicando guías y manuales, "La China en sus manos" o "Toda China en trescientas páginas" (*Briques et tuiles*, p. 90).

Hay otro caso que merece mención aparte, por su omnipresencia, y que constituye una de las características de nuestra época: es el de los turistas. Una verdadera plaga, según Segalen, quien ve a los turistas como animales en "rebaños errantes" (*Essai*, p. 46). Los turistas presentan dos defectos. Por una parte, su interés por los países extranjeros permanece puramente superficial: tienen prisa, tratan de acumular "impresiones" más que de intentar comprender al otro; son los descendientes, no de los exploradores de antaño sino, muy al contrario, de los espíritus más hogareños. "En medio de las peores velocidades y de los peores alejamientos, vuelven a encontrar sus medias de lana, sus ahorros, sus sillones y sus siestas" (p. 47). Por otra parte, provocan modificaciones deplorables en las poblaciones que visitan, ya que sus habitantes procuran parecerse a lo que creen que van a desear los turistas; en otras palabras, éstos, sin saberlo, transforman todos los rincones a su imagen. "El turismo disminuye verdaderamente el exotismo de los países" (p. 48).

La segunda categoría de enemigos del exotismo es diferente, por más que a veces puede provocar resultados semejantes: ya no se trata de aquellos que se niegan a percibir a los otros, sino de quienes, habiéndolos percibido, y juzgando que son diferentes a ellos, desean transformarlos en nombre de una universalidad ilusoria que, de hecho, no es más que la proyección de sus propias costumbres y hábitos (ya hemos reconocido aquí la figura del etnocentrismo). Se pueden mencionar en este caso los misioneros, a los que Segalen ya había aprendido a odiar en Tahití; y a los administradores coloniales, que quieren imponer las costumbres francesas en los cuatro rincones del mundo. "El concepto mismo de una administración centralizada, de leyes buenas para todos y que él *debe* aplicar, le falsea, de entrada, todo juicio, lo hace sordo a las *desarmonías* (o armonías de lo diverso)" (p. 40). Son, además, todos los autores de síntesis fáciles, los unificadores apresurados: "Chateaubriand [. . .], V. Hugo [. . .] y G. Sand [. . .] no hacían más que volver insípido el objeto de una mezcla ¡en la que se desvanecía la diversidad maravillosa! ¡la diversi-

dad sabrosa!" (p. 37). Y son, finalmente, todos aquellos que, animados por el amor al progreso técnico (y quizá también por el afán de lucro), hacen los viajes más rápidos y accesibles a las grandes mayorías, disminuyendo así la especificidad de cada cultura. "Del perfeccionamiento de los viajes y de las amenazas que se derivan de ello para la persistencia del sabor del exotismo" (p. 27).

Ahora bien, es esta última categoría de enemigos del exotismo la que le parece particularmente peligrosa a Segalen, ya que corresponde a un movimiento específicamente moderno, pero universal, de igualación y homogeneización. Es observando los acontecimientos contemporáneos, la "revolución turca, la revolución china, la revolución rusa, e incluso la guerra", como Segalen ve "cómo los valores diversos tienden a confundirse, a unificarse, a degradarse" ve, en pocas palabras, cómo "la tensión exótica del mundo decrece" (p. 76). En efecto, varios países, hasta ahora muy distintos del Occidente, sufren mutaciones violentas que los acercan a los ideales europeos, los cuales, lo que es peor, valoran la igualdad, a expensas de la jerarquía; en consecuencia, el exotismo decrece, tanto en el interior de cada uno de estos países, como de un país a otro. Segalen, quien para sí mismo no vacilaba en rechazar los valores "llamados humanos", en nombre de la intensidad de la vida, no puede sino acusar a la democracia de abolir toda jerarquía de valores.

Resulta sorprendente comprobar que estas opiniones de Segalen lo acercan al mismo Loti que él desprecia: este último no comprendía de otra manera los cambios que habían sobrevenido en Turquía. "Un sultán constitucional, esto desvirtúa todas las ideas que se me habían inculcado sobre la especie. [. . .] Desde el punto de vista de su originalidad, Turquía va a perder mucho con la aplicación de este nuevo sistema. [. . .] Turquía se verá perdida con el régimen parlamentario, esto está fuera de duda" (*Aziyadé*, p. 92). Así, pues, cuando menos en esa época, Loti es decididamente hostil al "viento igualitario [. . .] que sopla en Occidente" (p. 158). En esto es exota, y no seudoexota, ya que la diferencia le parece como un valor en sí; y no es menos pesimista que Segalen: "Llegará el día en que sea muy aburrido vivir en la tierra, cuando se la habrá hecho igual de un extremo al otro, y cuando ya ni siquiera se podrá tratar de viajar para distraerse un poco" (*Madame Chrysanthème*, p. 7).

Así, pues, la amenaza específicamente moderna es doble: democracia (igualitarismo) en el interior de los países, y comunicación (unificación) entre los países. Se corre el riesgo de que el resultado sea catastrófico. Segalen acaba de leer en las obras de física que la ener-

gía universal se encuentra en disminución constante, y que el mundo está amenazado por la entropía; y percibe la decadencia del exotismo como la pérdida de otra forma de energía, como la invasión de otra entropía. "Si lo homogéneo es lo que prevalece en la realidad profunda, nada nos impide creer que vendrá su triunfo en la realidad sensible, aquella que palpamos, tocamos, estrechamos y devoramos con todos los dientes y con todas las papilas de nuestros sentidos. Entonces puede venir el reino de lo tibio; ese momento de caldo viscoso sin desigualdades, sin caídas, sin desniveles, que se verá burdamente prefigurado con la degradación de la diversidad etnográfica" (p. 67). La entropía es el peor de los destinos, entre aquellos que nos acechan. Segalen está consciente de todo lo que le debe a Gobineau en esta serie de imágenes apocalípticas del futuro del mundo, puesto que anota, en esas mismas páginas: "La degradación del exotismo. Gobineau: *De l'inégalité*" (p. 88).

¿Qué hacer contra la entropía? ¿Rezar, tal vez? "Señor inefable del mundo, ¡dame lo otro! —No lo div. . ., sino lo diverso" (p. 77). Empero, Segalen no es un creyente. Le parece más oportuno alertar a los hombres, incitarlos a luchar contra la atenuación del exotismo. "Lo diverso decrece. En ello radica el gran peligro terrestre. Consecuentemente, es contra esta decadencia contra la que hay que luchar, batirse, hasta morir quizá, con hermosura. [. . .] Remedio para la degradación del porcentaje de exotismo: exaltar los valores exóticos parciales que quedan" (p. 78). Y esto es lo que va a hacer el propio Segalen durante toda su obra, tanto en el *Essai sur l'exotisme* como en sus textos surgidos del contacto con Tahití o con la China.

Este combate se tiene que desarrollar sobre los dos frentes, el interior y el exterior. En el interior de cada país, el enemigo es la tendencia a disminuir las desigualdades, a acercar entre sí a las diferentes clases de la población. En los viejos tiempos, era irreductible la distancia entre Dios y los hombres, el rey y el pueblo, los héroes y los humildes. Las diferencias se han mantenido en ciertos países privilegiados, hasta la época contemporánea. "Eran considerables entre el zar y el mujik —el Hijo del cielo y el pueblo, a pesar de la teoría paternal—, o las villas principescas de Italia, que fueron bellos útiles de lo diverso". Todo esto entró en decadencia tras la llegada de la democracia. "El pueblo soberano lleva a todas partes consigo las mismas costumbres, las mismas funciones" (p. 77). Segalen queda horrorizado por la revolución china, que pone a la república en el lugar del Hijo del cielo; sueña con un régimen político dominado por un jefe poderoso. Por lo demás, experimenta el mismo asco ante

los movimientos igualitarios de los países occidentales: "Condena absoluta al feminismo, especie de monstruosa inversión social" (p. 78).

En el frente exterior, es preciso impedir a toda costa que los pueblos se aproximen. Segalen comparte el rechazo a los cruzamientos, con Gobineau, Loti y Lévi-Strauss; si hace falta que los pueblos estén en contacto, cuando menos que se hagan la guerra. "Viajes mecánicos mediante los cuales los pueblos se confronten y, horror, se mezclen, sin que se los haga combatir" (p. 77). La primera versión de sus "Consejos al buen viajero" precisaba también: "Es así como [. . .] lograrás, no la paz y la beatitud eterna no, horror, sino la guerra, con sus choques y remolinos llenos de embriaguez; la inefable diversidad" (*Briques et tuiles*, p. 75). Segalen es tan belicoso como Péguy (al cual evoca en esta misma página de su *Essai*), y, al igual que él, cuando estalla la primera guerra mundial, se apresura a ir al frente. Pero incluso la guerra le parece decepcionante en el mundo moderno: "Exotismo de la guerra en plena degradación" (p. 79).

¿Existe un vínculo necesario entre la descripción elogiosa de la experiencia exótica y de la filosofía vitalista, por una parte, y la valoración de la desigualdad social y la guerra, por la otra? Podríamos dudarlo, aunque no fuese más que porque estos últimos elementos del pensamiento de Segalen no se afirman vigorosamente más que hacia el final de su vida (en particular en un texto titulado "Imago mundi", que está fechado en Shanghai, en 1917). Se puede ser muy aficionado a la otredad sin por ello reducir los valores al elogio de la vida, ni la vida a las sensaciones. Por otro lado, existe efectivamente una relación entre el exotismo de Segalen y sus llamados al combate. Su evocación del encuentro con el otro es rebuscada y se halla matizada; sin embargo, sigue siendo parcial, ya que registra el papel de la diferencia pero subestima el de la identidad. A partir de ahí, convertido en defensor de la diferencia pura, Segalen se niega a concebir que los individuos puedan tener los mismos derechos sin dejar de ser distintos; que los pueblos puedan permanecer diferentes entre sí, sin que, a consecuencia de ello, se hagan la guerra. Su extremismo (que también le hace honor, ya que permanece coherente consigo mismo y asume sus convicciones hasta sus últimas consecuencias) paradójicamente lo acerca a Barrès, del cual, sin embargo, se burlaba, por su apego exclusivo al terruño natal. Barrès no ama a nadie más que a sí mismo. Segalen no ama más que al otro, cierto; pero se reúnen en una filosofía de la diferencia, en un relativismo radical en el cual lo único que varían son las etiquetas, y el horror ante el acercamiento de los pueblos.

VIAJEROS MODERNOS

ARTAUD EN MÉXICO

¿En qué se convierten estas figuras del exotismo a medida que nos aproximamos al presente? Observémoslas a través del ejemplo de un poeta tan "revolucionario" como Antonin Artaud. Éste viaja a México en 1936 y permanece ahí algunos meses. Da varias conferencias, escribe artículos en la prensa y se interesa más particularmente en los ritos de los indios tarahumaras; sus escritos mexicanos fueron reunidos (tras su fallecimiento) en dos pequeños volúmenes titulados *Messages révolutionnaires* y *Les tarahumaras*.

En el espíritu de Artaud, México se opone a Francia. A decir verdad, no son sus culturas nacionales las que están en cuestión: Francia no es más que la parte más conocida de la Europa occidental, al igual que México lo es del resto del mundo. Cada uno de estos dos conjuntos le parece a Artaud que es interiormente homogéneo. A quien le objetase que no existe uno, sino muchos Méxicos (el de los aztecas, el de los toltecas, el de los mayas, el de los totonacas, etc.), Artaud le reprocharía que "ignora lo que es la cultura, que confunde la multiplicidad de las formas con la síntesis de una idea": no solamente todas estas culturas son una sola y la misma sino que, además, esta gran cultura mexicana se confunde con el esoterismo musulmán, bramánico y judío: "¿Quién no ve que todos esos esoterismos son los mismos, y que en espíritu quieren decir lo mismo?" (*Messages révolutionnaires*, p. 34). Y es que, efectivamente, para Artaud la cultura no está constituida por las partes observables (costumbres, usanzas, ritos), sino por una actitud frente a la vida, frente a la naturaleza y frente al hombre; ahora bien, actitudes de esta índole no encuentra más que dos: una ilustrada por los franceses, y la otra por los antiguos mexicanos.

¿Cómo describirlas? La palabra que más a menudo utiliza Artaud para identificar a la primera de ellas es "racionalismo": la cultura europea es una cultura de la razón. De acuerdo con los racialistas vulgares, Artaud habla de "la razón, facultad europea" (p. 25); lo único que difiere es el juicio de valor que con ello emite. Este racionalismo fundamental implica varias consecuencias: la separación del cuerpo

y el espíritu, la creencia en el progreso y "las ideas democráticas" (p. 106). El enemigo (ya que se trata de un enemigo) es, pues, una especie de amalgama de Descartes y Condorcet, pero Artaud abuchea también al humanismo del siglo XVI, en lugar del cual hace un llamado profundo a un "humanismo" completamente distinto. La crítica que le endereza es bastante parecida a la que se va a encontrar en Lévi-Strauss: el humanismo europeo es demasiado estrecho, con mucho, ya que ha colocado al hombre en el centro del universo, y así, ha despojado a la naturaleza del lugar que le corresponde. "El Humanismo del Renacimiento no fue un engrandecimiento, sino una disminución del hombre, puesto que el Hombre ha cesado de elevarse hasta la naturaleza, para hacer que ésta adquiera la talla que él tiene; y la consideración exclusiva de lo humano, ha hecho que se pierda lo "Natural" (*Les tarahumaras*, pp. 73-74).

A la cultura nacionalista de Europa se opone, en buena lógica, "una cultura mágica" propia de los mexicanos y de los demás no europeos (*Messages*, p. 23). A partir de la evocación, muy metafórica, que de ello hace Artaud, se puede llegar a la conclusión de que implica "la destrucción de la conciencia individual" (p. 80) despojada de una conciencia colectiva; la interpretación del alma y del cuerpo; el establecimiento de una continuidad entre los seres humanos y el mundo que los rodea: la tierra, los astros; y la sumisión del mundo a las leyes de la analogía universal: "En medio de datos astrológicos muy precisos, obtenidos de un álgebra trascendente, se pueden prever los acontecimientos y se puede actuar sobre ellos" (p. 108).

En los textos que publicó en México, Artaud a veces ironiza a expensas del público parisiense que, en lo que respecta a México, vive en "plena fantasmagoría" (p. 79); empero, su propia imagen de ese país y de su cultura, no tiene mucho más contactos con la realidad. Sus lectores mexicanos han debido quedar algo sorprendidos al enterarse de que la "estructura política sutil" de su país "en el fondo no ha cambiado desde la época de Moctezuma" (p. 99). ¿Cómo sabía esto Artaud? No tiene necesidad de observar a los mexicanos contemporáneos; lo sabía ya, incluso antes de verlos: "Miré prolongadamente a los dioses de México que aparecen en los Códices, y me pareció que. . ." (p. 43). Se trata, pues, de un esfuerzo de la intuición y de la imaginación, de una recreación poética pero respecto a la cual Artaud reivindica, igualmente, un papel cognoscitivo: según dice, procede "como sabio, en el verdadero sentido de la palabra" (p. 69).

No puede uno quedar sorprendido por la actitud de Artaud, ya

que él mismo pone en guardia, sin cesar, a sus lectores: no vino a México para descubrir aquí un mundo desconocido. Él sabe de antemano lo que ha venido a buscar: es la negación de la civilización europea, el mundo animista con el cual sueña. Incluso lo precisa: "No me fui al altiplano de México, más que para deshacerme de Jesucristo, de la misma manera que algún día pienso ir al Tíbet, para vaciarme de dios y de su espíritu santo" (*Les tarahumaras*, pp. 59-60). Los distintos países del mundo deberán permitirle —en este proyecto jamás realizado— arreglar cuentas con su propia religión y su propia cultura: si Artaud viaja no es, sobre todo, para conocer el mundo.

Lo que ha venido a buscar en México, es todo aquello que es distinto de Europa; es por ello por lo que Artaud rechaza al México contemporáneo, manchado por los contactos con Europa, y no aspira más que a reencontrar restos del México antiguo, que son los que tienen más probabilidades de semejarse a sus sueños. "He venido a buscar en el México moderno la supervivencia de estos conceptos, o a esperar su resurrección" (*Messages*, p. 110). Este primitivismo cronológico lo hace inclinar hacia todo aquello que es viejo, antiguo, autóctono y auténtico, hacia un México antes de las mezclas (si tal cosa existió jamás). "Mis investigaciones no podrán referirse más que a la parte del alma mexicana que ha permanecido pura de toda influencia del espíritu europeo" (p. 105). La verdadera cultura, en efecto, es aquella de antes de las mezclas, es aquella que "se apoya en la raza y en la sangre" (p. 22), y no en las influencias exteriores. Desgraciadamente, esta capa del alma mexicana resulta ser más delgada de lo que él esperaba: "Esperaba encontrar aquí una forma vital de la cultura, y no he encontrado ya más que el cadáver de la cultura de Europa" (p. 130).

La actitud de Artaud respecto a los otros, en el caso de los mexicanos, no presenta, pues, nada de original. En el plano formal, su familia de espíritu es la de todos los "alegoristas": todos aquellos que hacen de los otros un uso puramente alegórico, que es dictado, no por la identidad de estos otros y por el conocimiento que se puede tener de ellos, sino por un proyecto ideológico autónomo concebido fuera de todo contacto con ese pueblo llamado a servir exclusivamente de ejemplo e ilustración. En esto, Artaud está cercano a los primitivistas del siglo XVIII, próximo a Lahontan y Diderot quienes, a la postre, muy poco se preocupaban por los verdaderos hurones y los verdaderos tahitianos, pero que tenían necesidad de ellos como argumentos en combates específicamente europeos y franceses. Así, pues, Artaud es primitivista, por más que el contenido de su primi-

tivismo sea bastante particular. A los mexicanos los ignora (en el fondo, le interesan muy poco); lo que ha venido a buscar son elementos para sus propias tesis. En esto, el escritor-alegorista repite el gesto del viajero-impresionista, que no percibe a los otros más que en función de sus propias necesidades, sin jamás elevarlas a la altura del sujeto.

En cuanto a las ideas de Artaud, éstas se inscriben en la tradición romántica, antihumanitaria y antidemocrática; Barrès hubiera podido firmar su frase sobre la raza y la sangre y Gobineau las que se refieren al carácter indeseable del cruzamiento de las culturas. Artaud cree en la diferencia irreductible de las razas (la razón es una facultad europea) y se opone a la idea de la universalidad humana; está en contra de todo cambio que vaya en el sentido de la unificación. Si bien Antonin Artaud fue, indiscutiblemente un personaje poco convencional, en su actitud hacia los otros no hay más que el estilo que le es propio.

RETRATOS DE VIAJEROS

Hasta aquí, el conocimiento intuitivo que todos tenemos del mundo de los viajes y de los encuentros es el que nos ha servido para interpretar el pensamiento de los escritores-viajeros. Podríamos ahora invertir la perspectiva, y poner en tela de juicio estos conocimientos, aunque fuera con ayuda de las categorías que han sacado a relucir los escritores de lo exótico. Nuestra experiencia del viaje, ¿permite una mejor comprensión gracias a los autores del pasado? Cada quien encontrará por sí mismo la respuesta a esta pregunta; pero también podemos recorrer juntos una galería de retratos, ya no aquellos de los viajeros individuales, sino, un poco a la manera de Segalen, los de los principales viajeros tipo. Una galería de retratos, más que una tipología: ésta supone, de hecho, que los rasgos que constituyen cada retrato forman un sistema; empero, identificamos a los personajes con los que trataremos aquí gracias a características que resultan de diversas facetas, de diferentes fases del viaje. He escogido diez. ¿Y por qué diez y no cinco o quince? En vez de ser el producto de un sistema deductivo, estos retratos de viajeros provienen de la observación empírica: resulta que aparecen una y otra vez, más a menudo que otros, en la literatura de viaje y evasión, tal como ésta se escribe desde hace ya un siglo. Cierto es que cada viajero real se mete bajo

la piel, ora de uno, ora de otro, de esos viajeros un tanto abstractos.

Así, pues, ya no se tratará aquí de juicios emitidos sobre los otros, positivos o negativos, de rechazo o de elogio; poco importa, dentro de la presente perspectiva, que estos viajeros sean relativistas o universalistas, que se trate de racistas o de nacionalistas, de primitivistas o de exotistas. Lo que está en juego son las formas en las que interactúan con los otros en el curso de su viaje. Se tratará de una relación que ya no va a ser de representación (¿cómo se piensa en los otros?) sino de contigüidad y de coexistencia (¿cómo se vive con los otros?). Esto implica, evidentemente, que haya habido interacción: los viajeros que atraviesan el país extranjero sin detenerse en él, o que lo visitan evitando todo contacto con sus habitantes, no pueden figurar aquí.

1. *El asimilador.* Esta especie, entre cuyo repertorio figuran Rousseau y Segalen, parece relativamente rara en la época contemporánea. Y es que presupone un cierto espíritu de cruzada, un mesianismo; ahora bien, las creencias sobre las que descansa un espíritu de esta índole ya no se hallan muy extendidas entre nosotros. El asimilador es aquel que quiere modificar a los otros para que se asemejen a él; en principio, es un universalista (cree en la unidad del género humano), pero, por lo común, interpreta la diferencia de los otros en términos de deficiencia con respecto a su propio ideal. La figura clásica del asimilador es el misionero cristiano que quiere convertir a los otros a su propia religión; esta conversión no va seguida obligatoriamente de una transformación de las costumbres no religiosas de los convertidos (los jesuitas de China son particularmente acomodaticios a este respecto).

El proselitismo cristiano coincide con la primera gran oleada de la colonización, la del siglo XVI; en el curso de la segunda oleada, la del siglo XIX, es la idea de la civilización europea, y ya no la del cristianismo, la que se exporta; de esto, se ha visto el proyecto en Condorcet, y la práctica en Jules Ferry. Como recordaremos, Segalen era tan hostil al misionero de Tahití como el funcionario colonial en la Indochina o en otras partes; les reprochaba simultáneamente que desconocieran a los otros y quisieran cambiarlos haciéndolos semejantes a sí mismos, puesto que el universalismo de los asimiladores era, en general, un etnocentrismo apenas disfrazado. Hoy día puede hablarse de una tercera oleada de mesianismo, propia del siglo XX, que consiste en exportar la revolución mundial y en convertir a los pueblos más diversos a tal o cual versión de la ideología marxista; así, pues, se trata de colonias de un nuevo tipo. Cierto es que

al lado de estas grandes oleadas existen otras, innumerables, de dimensiones más reducidas, que tratan de lograr la asimilación en el plano local; este proceso implica la superioridad física del asimilador que se apoya en el ejército o en la policía.

2. *El aprovechado*. El aprovechado habitual no es ni cura, ni soldado, ni ideólogo: se trata de un hombre de negocios, por ejemplo un comerciante o un industrial. Su actitud con respecto a los otros consiste en utilizarlos para su provecho; especula con su otredad, para poderlos "embaucar" mejor, como dice Segalen. A diferencia del asimilador, el aprovechador se adapta bien a todos los contextos, y no tiene necesidad de apegarse a alguna ideología en particular. A los indígenas, que ignoran el valor de los objetos extranjeros, les vende caro y les compra barato; utiliza a los "otros" como mano de obra barata, explotándolos donde se encuentran o importándolos (a veces clandestinamente) a su tierra. De los otros, no sabe más que aquello que le es indispensable para servirse de ellos: aprende a hablarles y a convencerlos. Al otro se lo toma en una relación pragmática, pero jamás es la finalidad misma de la relación. En nuestros días, ya casi no hay colonizadores a la antigua usanza, sino que ha surgido una nueva figura, la del cooperador. Este último explota (no siempre, desde luego), ya no a los otros, sino la situación excepcional de que goza entre ellos; no se interesa por ellos más que en la medida en que ellos le permiten gozar de ciertos privilegios: un mejor salario, un trabajo de nivel superior, más consideraciones, criados baratos, todo lo que permite el clima asoleado característico de los países pobres...

3. *El turista*. El turista es un visitante apresurado que prefiere los monumentos a los seres humanos. Anda apresurado, no solamente porque el hombre moderno así anda, en general, sino también porque la visita forma parte de sus vacaciones, y no de su vida profesional; sus desplazamientos al exterior están encerrados en sus asuetos pagados. La rapidez del viaje es ya una razón de su preferencia por lo inanimado con respecto a lo animado: el conocimiento de las costumbres humanas, decía Chateaubriand, requiere de tiempo. Pero hay otra razón por la cual se procede de esta manera: la ausencia de encuentros con sujetos distintos es mucho más reposante, puesto que ésta jamás pone en tela de juicio nuestra identidad; es menos peligroso ver a los camellos que a los hombres. Los monumentos son naturales o culturales: todo lo que en la naturaleza se sale de lo ordinario, desde las cumbres de las montañas hasta los géiseres de agua caliente; todo aquello que, entre las producciones humanas, es antiguo, o bien compete al arte. El turista trata de acumular en su viaje

lo más que puede de monumentos; he ahí por qué da preferencia a la imagen por encima de la lengua, y por qué su aparato fotográfico es su instrumento emblemático, aquel que le va a permitir objetivar y eternizar su colección de monumentos.

El turista no se interesa mucho por los habitantes del país pero, sin saberlo, influye en ellos, como lo había ya señalado Segalen. Puesto que está dispuesto a gastar dinero, el autóctono tratará de ofrecerle lo que exige (o lo que se imagina que le va a pedir). Y así, aunque sea involuntariamente, el turista obliga a los autóctonos a que valoren lo "típico": la producción de objetos que se supone que se encuentran en el país, el arreglo de establecimientos, de sitios, de "indígenas". Poco a poco, las actividades locales se ven remplazadas por la venta de "recuerdos" (que, a fin de cuentas, se fabrican en terceros países, por razones de rentabilidad); y así, la búsqueda desenfrenada del colorido local desemboca, paradójicamente, en la homogeneización.

Segalen tiene un gran desprecio por los turistas, de quienes ridiculiza el aspecto "rebaño", lo cual no nos sorprende en un espíritu tan elitista. Y es a partir de su época que el turismo masivo ha dado grandes pasos adelante. Empero, las debilidades del turismo no provienen del hecho de que sea colectivo: también podemos "hacer turismo" andando solos. Por otro lado, el contacto inicial con un país extranjero es necesariamente superficial: la visita turística, si despierta interés, puede ser la primera etapa de un conocimiento más profundo. La práctica del turismo no es despreciable en sí misma; es, simplemente, que dentro de la perspectiva de una relación con los representantes de otra cultura, produce resultados más bien pobres.

4. *El impresionista*. El impresionista es un turista muy perfeccionado: para empezar, tiene muchísimo más tiempo que el vacacionista; luego, extiende su horizonte hasta los seres humanos; y, finalmente, se lleva a su casa, ya no simples clichés fotográficos o verbales, sino, digamos, esbozos, pintados o escritos. No obstante, tiene en común con el turista el permanecer únicamente como sujeto de la experiencia. ¿Por qué se va? Tal vez, como Loti, porque ya no logra *sentir* la vida en su tierra, y el cuadro extranjero le permite volver a encontrar el gusto por ella: "Es preciso sazonar siempre, lo mejor que se pueda, la comida tan sosa de la vida." Otras veces, como lo sugiere Baudelaire en "La invitación al viaje", porque aspira a encontrar un cuadro apropiado para la experiencia que vive, para el ser que ya ha encontrado: "¿No estarás acaso encuadrado en tu analogía, y no será que te miras, para hablar como los místicos, en tu propia *correspon-*

dencia?" (p. 303). Puedo decidir irme a Venencia porque me siento melancólico, o a Capri, porque estoy dichoso.

La experiencia que se busca puede ser de mil naturalezas distintas: percepción de sonidos, de sabores, de imágenes insólitas, observaciones subjetivas sobre las costumbres de los demás, o incluso relaciones eróticas (a la manera de los marinos: un amor en cada puerto; o a la manera de las agencias de viajes especializadas). Hay una sola cosa que une a estos viajeros, que, por lo demás, pueden ser aventureros o contemplativos: y es que en todo esto, lo que verdaderamente les interesa, son las impresiones que estos países o seres dejan sobre ellos, y no los propios países o seres. O, como lo dice Michaux en una de sus narraciones de viaje: "Helo aquí, de una vez por todas: los hombres que no ayudan a mi perfeccionamiento: cero" (*Ecuador*, p. 98). Es en esto en lo que la actitud impresionista está en armonía profunda con el individualismo que domina nuestra época: sin necesariamente despreciar a los otros (todos tienen los mismos derechos), yo no me intereso por ellos más que en la medida en que intervienen en un proyecto que me es propio.

Loti fue quien sistematizó por vez primera la actitud impresionista, y tuvo muchos seguidores; figuras tan diversas como Michaux en Asia o Barthes en Japón, son también "impresionistas" (Barthes ha reconocido su deuda para con Loti). Pero no lo han imitado servilmente: entre ellos, la intriga amorosa queda descartada o aniquilada, el conocimiento del país es más profundo y, sobre todo, el viajero no pretende que al relatarnos sus propias experiencias nos revele el universo; la autoironía de Michaux o de Barthes está ahí, para evitar que el impresionismo vire hacia el narcisimo, como ocurre con Loti. Y con ello, uno se da cuenta de que la actitud impresionista no es negativa en sí misma: el individuo posee todo el derecho a tener sus experiencias, y hay algo de simpático en la modestia del impresionista que admite que del país extranjero no trae más que imágenes, comparada con la arrogancia del sabio que pretende revelar la naturaleza eterna de dicho país. Sin embargo, persisten dos peligros: se corre el riesgo de que la imagen de los otros sea superficial (un riesgo que Michaux no siempre logra evitar); y la experiencia deja de ser inocente, si exige la instrumentalización del otro y, por ende, autoriza su sufrimiento.

5. *El asimilado*. Es, para empezar, y lo más comúnmente, aquel que no hace más que el viaje de ida sencillo: el inmigrante. Quiere conocer a los otros porque se ve inducido a vivir entre ellos; quiere parecerse a ellos porque desea ser aceptado por ellos. Su comportamien-

to es, pues, exactamente el opuesto que el del asimilador: se va a vivir entre los otros, no para convertirlos en semejantes a sí mismo, sino para volverse como ellos (para participar, por ejemplo, del "sueño norteamericano"). En esto es distinto al trabajador migratorio. Éste es la contrapartida del aprovechado que únicamente se va al extranjero por un tiempo limitado y que no tiene ninguna intención de renunciar a su cultura, sino muy al contrario. Cuando el proceso de conocimiento y de identificación se halla lo suficientemente avanzado, el inmigrante pasa a ser asimilado: ya es "como" los otros.

Esta actitud posee una variante particular, en la que la asimilación ya no se extiende al conjunto de la existencia, sino que únicamente concierne a la vida profesional: se trata, entonces, del experto proveniente de un país extranjero. El experto pasa temporadas frecuentes, y trata, cuando menos en los primeros tiempos, de comprender a estos extranjeros tal como se comprenden ellos mismos: en la misma medida y de la misma manera. El problema que surge entonces, sea este especialista un etnólogo o un historiador, es que sus conocimientos corren el riesgo de convertirse en la simple reproducción de los que tienen de ellos mismos los habitantes del país; ahora bien, como lo sugiere Segalen, se puede apuntar más alto que al remplazo del dominio del *yo* por el del *tú*, de la deformación etnocéntrica por el estereotipo local.

6. *El exota.* Ésta es la razón por la cual, como se ha visto, Segalen reivindica una nueva actitud —para la cual se puede conservar la palabra que él acuñó. En nuestra existencia cotidiana, los automatismos de la vida nos ciegan: tomamos por natural aquello que no es más que convencional, y la costumbre le sustrae a la percepción una gran cantidad de gestos. En cuanto al extranjero, éste no cuenta con tal desventaja: al no compartir nuestras costumbres, él simplemente las percibe, en vez de sufrirlas; para él, nosotros no somos naturales, ya que él procede constantemente por comparación implícita con su propio país, lo cual le da el privilegio de descubrir nuestras deficiencias, es decir, aquello que no se ve. Esta lucidez particular ha sido señalada desde hace ya mucho tiempo (es, como se verá más adelante, la de los persas en París, según Montesquieu); he aquí la formulación que encuentra en el pensamiento de Michaux: "¿Cómo no escribir sobre un país que se nos presenta con la abundancia de las cosas nuevas y con el goce de revivir? ¿Y cómo escribir sobre uno en el que se ha vivido treinta años vinculados con el aburrimiento, la contradicción, las preocupaciones estrechas, los fracasos, la rutina diaria, y sobre el cual ya no se sabe nada? [. . .] El conocimiento no

avanza con el tiempo. Ignoramos las diferencias. Nos las arreglamos. Nos entendemos. Pero no nos ubicamos más. [. . .] Un transeúnte con la mirada ingenua, a veces puede poner el dedo en la llaga" (*Un barbare en Asie*, pp. 99, 101).

Pero no se trata de una ingenuidad completa, de una ignorancia total, ya se ha señalado esto a propósito de Lévi-Strauss; sino más bien de un equilibrio inestable entre la sorpresa y la familiaridad, entre el distanciamiento y la identificación. La felicidad del exota es frágil: si no conoce a los otros lo suficientemente bien, todavía no los comprende; si los conoce demasiado, ya no los ve. El exota no puede instalarse en la tranquilidad: una vez realizada, su experiencia ha quedado embotada; y apenas acaba de llegar, cuando ya tiene que prepararse para volver a partir; como dice Segalen, únicamente debe cultivar la alternancia. Es por ello por lo que la regla del exotismo ha pasado, muy frecuentemente, de ser precepto de vida a ser procedimiento artístico: es la *ostranenie* de Chklovski, o la *Verfremdung* de Brecht (en español, es el distanciamiento).

7. *El exiliado*. Este personaje se parece en algunos aspectos al inmigrante, y en otros al exota. Al igual que el primero, se instala en un país que no es el suyo; pero, igual que el segundo, evita la asimilación. No obstante, a diferencia del exota, no busca la renovación de su experiencia, el exacerbamiento de lo extraño; y, a diferencia del experto, no se interesa particularmente por el pueblo en el seno del cual vive. ¿Quién es el exiliado? Es aquel que interpreta su vida en el extranjero como una experiencia de no pertenencia a su medio, la cual ama por esta misma razón. El exiliado se interesa por su propia vida, incluso por su propio pueblo; pero se ha dado cuenta de que, para favorecer este interés, valía más vivir en el extranjero, ahí donde no "pertenece"; es extranjero de manera ya no provisional, sino definitiva. Es el mismo sentimiento, aunque menos desarrollado, que apremia a ciertas personas a vivir en las grandes ciudades, en las que el anonimato impide toda integración completa, toda absorción en la comunidad.

Al parecer, el primer gran exiliado de la literatura francesa fue Descartes, que optó por vivir en Holanda, no, como se piensa a veces, para publicar libremente aquello que hubiera estado prohibido en Francia (Descartes no tiene problemas con la censura), ni porque haya estado apasionado por la cultura holandesa (ésta no le interesa en forma particular), sino porque es la opción que mejor le conviene para la realización de la labor filosófica y científica que se ha fijado. Ser extranjero equivale, para Descartes, a ser libre, esto es, no depen-

diente: "Manteniéndome como estoy, con un pie en un país y el otro en otro, encuentro mi condición muy feliz, en el sentido de que es libre" (*Oeuvres*, p. 1305). Primer autor célebre que se expresara así, Descartes no va a ser el último; escuchemos al príncipe de Ligne, otro gran viajero: "Me gusta mi condición de extranjero en todas partes: francés en Austria, austríaco en Francia, lo uno y lo otro en Rusia; es la manera de estar a gusto en todos los lugares y de no ser dependiente en ninguno" (*Lettres écrites de Russie*, p. 68). En el siglo XX, los escritores a menudo siguen el ejemplo de Descartes, y optan por el exilio para producir su obra: Joyce y Beckett se fueron de Irlanda, Rilke no puede escribir más que fuera de Alemania; García Márquez y Günther Grass escriben en París esas novelas nacionales que son *Cien años de soledad* y *El tambor*. . .

El inconveniente, en la situación del exiliado (en este sentido particular de la palabra), está en que renuncia, de entrada, a las relaciones vigorosas de aquellos otros entre los que vive. Para explicar por qué prefiere Amsterdam a cualquier otro lugar del mundo, Descartes escribe (a Guez de Balzac): "Todos los días salgo a pasear entre la confusión de una gran cantidad de gente, con tanta libertad y reposo como los que usted encontraría en sus avenidas, pero no tomo en consideración a los hombres que ahí veo, como tampoco lo haría con los árboles que se encuentran en vuestros bosques, o con los animales que pasan entre ellos" (*Oeuvres*, p. 942). El exilio le permite a Rilke escribir las *Elegías de Duino*; pero, ¿le hace percibir a los indígenas que encuentra de manera más intensa que a los árboles y a las bestias? Ese exilio es, quizá, una experiencia feliz; pero, ciertamente, no es un descubrimiento de los otros.

8. *El alegorista*. La alegoría dice una cosa, y da a entender otra; el alegorista habla de un pueblo (extranjero) para debatir sobre alguna cosa distinta a ese pueblo —sobre un problema que concierna al mismo alegorista y a su propia cultura. Así, Lahontan utiliza a los hurones, para hablar de la falta de libertad e igualdad en Francia, y no se preocupa demasiado por el destino que les espere. Diderot hace otro tanto con los tahitianos, para denunciar nuestras formas de sexualidad, y Artaud pone a los mexicanos al servicio de su visión propia del mundo. Se observa que el conocimiento personal no modifica, en el fondo, el comportamiento del alegorista: Diderot no se fue a Tahití, Artaud estuvo en México, pero ambos, en forma parecida, hacen un uso alegórico de los otros. Ocurre que todos esos autores sean, además, primitivistas, y que elogien al pueblo extranjero; pero se encuentran también alegorías negativas, en las que se hace uso de

otro pueblo, a guisa de espantapájaros. Y sin embargo, el hecho de que el contenido del juicio sea negativo o positivo, a la postre importa bien poco: lo esencial es que los otros sean sometidos a las necesidades del autor; en este sentido, el alegorista es un aprovechado, salvo que aquél actúa en el plano simbólico y no, como éste, en el material.

Para el alegorista la imagen del otro no proviene de la observación, sino de la inversión de los rasgos que encuentra en él mismo. Se ha visto cómo se hacía esto en las proyecciones clásicas de la edad de oro sobre los pueblos extranjeros; pero en la época moderna no se procede de manera distinta. Nizan nos cuenta lo siguiente: "Nos habíamos acostumbrado a pensar en el Oriente como en lo contrario del Occidente: entonces, desde el momento en que la caída y la podredumbre de Europa eran hechos absolutamente simples, claros y nítidos, el renacimiento y el florecimiento del Oriente era una evidencia" (*Aden Arabie*, p. 69). De la misma manera, en nuestros días, los tercermundistas incondicionales proyectan su sueño sobre países mal conocidos, e invierten los rasgos de la sociedad que observan a su alrededor; al hacer esto, practican una forma renovada del alegorismo primitivista.

9. *El desengañado*. El hogareño no abandona nunca su país, incluso ni su casa, y no lo lamenta. Pero existen también los viajeros que han dado la vuelta al mundo y que, sin embargo, terminan por unirse al hogareño en el elogio de lo que es su terruño: habiéndose ido al antípoda, han descubierto que el viaje no era necesario, que se podía aprender tanto y más, concentrándose en lo familiar. Las razones que se dan para esta decepción, y para el sendero que se toma después del regreso, pueden ser individuales o colectivas. En Occidente, es en la tradición estoica donde se encuentran habitualmente argumentos para renunciar al viaje hacia afuera, y consagrarse a lo de adentro; es con este espíritu con el que Chateaubriand declaraba, según recordaremos: "El hombre no tiene necesidad de viajar para engrandecerse; trae consigo la inmensidad". En Oriente, la misma preferencia se fundamenta en la filosofía taoísta o budista; y Michaux, tras haber declarado en *Ecuador*: "El viaje no nos vuelve ni tan mundanos ni tan tolerantes, vamos 'con la corriente', crédulos del lado interesante, sobresaliente [. . .]. Encontramos también nuestra verdad mirando durante cuarenta y ocho horas un tapiz cualquiera de muro" (p. 120). Se apoya en la sabiduría oriental, para concluir así su *Barbare en Asie*:

"Y ahora, dijo Buda a sus discípulos, en el momento de morir:
'En el futuro, sed vuestra propia luz, vuestro propio refugio.
'No busquéis otro refugio.
'No vayáis en busca de refugio, más que ante vosotros mismos.
. . .
'No os ocupéis de las formas de pensar de los otros.
'Manteneos en vuestra propia isla.
'APEGADOS A LA CONTEMPLACIÓN' " (p. 233).

A partir del momento en que hemos decidido que lo que buscábamos, era "nuestra verdad", nuestra propia manera de pensar, el viaje parece convertirse en algo superfluo. Habiéndose dado cuenta de que en Oriente él se interesa por sí mismo más que por todo lo demás, Chateaubriand decide ya no volverse a ir. Pero, ¿puede uno fiarse de este consejo, puesto que lo da, precisamente, un gran viajero? ¿Acaso no hace falta partir, para poder descubrir la vanidad de los viajes? ¿Y acaso no hay que conocer al no yo, para comprender al yo?

La segunda forma de renuncia al viaje es aquella en la que, antes que los rincones lejanos, se prefiere, no la búsqueda interior, sino frecuentar a los propios compatriotas. La razón no está en que éstos sean mejores que los extranjeros, como lo piensa el nacionalista, sino en que la interacción con los otros puede ir más lejos cuando estamos familiarizados con estos otros. Ésta es la lección que nos deja Nizan de su viaje a Arabia: "No hay más que un tipo válido de viajes, que es la marcha hacia los hombres. [. . .] Únicamente se puede dar felicidad a los seres que se conocen, y el amor es la perfección del conocimiento" (*Aden Arabie*, pp. 134, 136). He ahí un proyecto evidentemente menos individualista que el de Michaux, por más que la última ecuación que propone Nizan sea discutible.

10. *El filósofo*. No existe la certeza de que el viaje filosófico, distinto de los otros, haya tenido lugar alguna vez (los filósofos son seres humanos como los demás, y puede llegar a suceder que sean impresionistas, o alegoristas, o exiliados como Descartes); pero nos lo podemos imaginar, como ya lo había hecho Rousseau (quien, sin embargo, jamás salió de viaje). La fórmula de Rousseau a propósito de ese viaje, era la siguiente: observar las diferencias para descubrir las propiedades. En consecuencia, el viaje filosófico presentaría dos facetas: humildad y orgullo; y dos movimientos: las lecciones que se debieran tomar, y aquellas que habría que dar. Observar las diferencias: se trata de un trabajo de aprendizaje, de reconocimiento de la

diversidad humana. Tal es la virtud del viaje, según Montaigne: nos ofrece el mejor medio de "frotar y pulir nuestro cerebro contra el de otra persona" (*Essais*, I, 26, p. 152); y aun cuando para Montaigne, al igual que para Michaux más tarde, la finalidad sea la de conocerse a sí mismo, no por ello el viaje es menos indispensable: no es más que explorando el mundo como se llega más al fondo de uno mismo. "Ese gran número [. . .] es el espejo en el que es preciso que nos miremos para conocernos bien al sesgo" (p. 157). Sea cual fuere el resultado, hay en este movimiento hacia los otros un olvido de uno mismo que, durante cierto tiempo, aproxima al filósofo con el asimilado.

Empero, la observación de las diferencias no es la meta final; aquélla no es más que el medio para descubrir las propiedades: las de las cosas o las de los seres, o las de las situaciones o las de las instituciones. Gracias a que se frecuenta lo extranjero, el filósofo ha descubierto los horizontes universales (por más que éstos jamás lo sean en forma definitiva), que le permiten, ya no sólo aprender, sino también juzgar. ¿Por qué habría yo de dejar de denunciar la injusticia, simplemente porque ésta tiene lugar fuera de mi país? Chateaubriand, que a menudo se equivoca, tiene razón al condenar la tiranía que existe en Turquía; y Michaux, al indignarse ante la humillación de los seres humanos que provoca el sistema de castas en la India, al expresar su horror ante "el espectáculo de la acumulación de monstruosas desigualdades, injusticias, crueldades, palabras duras, corrupciones envueltas en eruditas hipocresías que la astucia de los acaparadores de la religión y de los bienes terrenales explica y nombra de otra manera, claro está" (*Un barbare en Asie*, p. 103). El filósofo es universalista —de la misma manera que también lo era el asimilador, salvo que, gracias a su observación atenta de las diferencias, su universalismo ya no es un simple etnocentrismo; y, habitualmente, se contenta con emitir juicios y les deja a los otros la preocupación de actuar, de reparar los entuertos y de mejorar las suertes.

Pero ha llegado el momento de abandonar nuestra galería de retratos.

QUINTA PARTE

LA MODERACIÓN

"CARTAS PERSAS"

DISTANCIAMIENTO

He reservado el ejemplo de Montesquieu para el final, porque creo que contiene el esfuerzo más acabado, dentro de la tradición francesa, por pensar simultáneamente en la diversidad de los pueblos y en la unidad del género humano. No se trata, ni se puede, en las páginas que siguen, de presentar una interpretación de conjunto del pensamiento de Montesquieu, ni de hacer un análisis de cada una de sus obras; habrá que contentarse con escrutar su pensamiento referente a los asuntos que nos han ocupado hasta aquí. Montesquieu reflexiona sobre estos problemas a todo lo largo de su vida, y el resultado final de esta reflexión se encuentra inscrito en su *magnum opus, De l'esprit des lois*. Pero antes de introducirnos en ella nos detendremos unos instantes en la antecámara que constituye su primera obra de importancia, las *Lettres persanes*.

En este libro se narra la visita de dos persas a París. Se hubiera podido creer que su visión del mundo occidental fuese superficial y parcial. Pero lo que ocurre es todo lo contrario: son mucho más lúcidos respecto de las realidades de los franceses, de lo que lo son los mismos franceses; gracias a ellos, los lectores del libro descubren aquello que por serles tan familiar son incapaces de percibir. Las descripciones que presentan los persas logran su efecto al simular la ignorancia del nombre de la cosa el cual, a causa de su mismo automatismo, la convertía en imperceptible; y al remplazar este nombre por un equivalente metafórico o metonímico: el sacerdote pasa a ser un "derviche", y el rosario, unas "pequeñas cuentas de madera". Así, pues, Montesquieu utiliza consciente y sistemáticamente el método del distanciamiento, que se ha evocado a propósito del "exota".

¿Equivale esto a decir que los persas son un pueblo lúcido, y que los franceses están ciegos? Ciertamente no. Hacia la mitad del libro, uno de los dos persas, que se llama Rica, saca a relucir la carta de un francés que vive en España (c. 78): he ahí un retrato penetrante del carácter español, que el francés es perfectamente capaz de hacer. Rica, que ha comprendido el mecanismo, agrega en su comentario: "No me enfadaría, Usbek, ver una carta escrita en Madrid por un

español que hubiera viajado por Francia; creo que vengaría bien a su nación." Este español sería tan lúcido como los persas Rica y Usbek; y es que ellos tienen el privilegio epistemológico de ser extranjeros. La "perfecta ignorancia de las relaciones" ("Quelques réflexions") que caracteriza la percepción de los extranjeros, resulta ser una ventaja: las relaciones, las justificaciones y las costumbres convierten las cosas en banales y, por ende, las sustraen al examen crítico. El extranjero, por el contrario, siempre queda sorprendido: "Me paso la vida examinando", dice Usbek al describir la experiencia que vive en París, "todo me interesa, todo me asombra" (c. 48), y agrega: "Como era yo extranjero, no tenía nada mejor que hacer que estudiar a esta multitud de gente que se acercaba sin cesar y que siempre me presentaba algo nuevo". En consecuencia, uno de los interlocutores de Rica puede describirlo así: "Vos, que sois un extranjero, que queréis saber las cosas, y saberlas tales como son. . ." (c. 134).

Así, pues, la condición del saber logrado es la no pertenencia a la sociedad descrita; o, dicho en otras palabras, no se puede vivir en una sociedad, en todo su sentido, y simultáneamente conocerla. La pasión de conocimiento implica una cierta renuncia a la vida, que incluye renunciar a sus atractivos, y Usbek está consciente de ello desde el inicio de su aventura: salir de Persia significa que opta por conocer el mundo, más que por vivirlo: "Rica y yo somos tal vez los primeros, entre los persas, a quienes el deseo de saber ha hecho salir de su país, y que hayan renunciado a las dulzuras de una vida tranquila para ir a buscar laboriosamente la sabiduría" (c. 1).

Condición necesaria, pero no suficiente: se puede ser extranjero en un país, sin que por ello se llegue a conocerlo. En las *Lettres persanes* hay un francés a cuenta del cual corre esta demostración: Rica se encuentra con alguien que, sin jamás haber estado en Persia, puede enseñarle todo sobre su país: "Le hablé de Persia: pero apenas le había dicho cuatro palabras, cuando ya me había dado dos mentís fundados en la autoridad de los señores Tavernier y Chardin" (c. 72; resulta curioso que estos dos autores de narraciones de viajes sean la fuente principal del propio Montesquieu). Pero, una vez más, no se trata de un rasgo nacional: otro francés, que tampoco ha estado en Persia, hace un análisis de ella que no deja de ser juicioso (c. 34), en tanto que Rhédi, otro persa, no ve en Venecia más que la dificultad para hacer sus abluciones (c. 31). El privilegio del extranjero no se ejerce más que si se conjuga con una verdadera "ansia de saber".

Pero, ¿por qué Rica tiene necesidad de imaginar a un español para

decirles la verdad a los franceses sobre ellos mismos, y por qué no puede bastar con un francés para realizar esta tarea? Toda la intriga de las *Lettres persanes* está ideada para ilustrar esta imposibilidad. El mismo Usbek, que tan profundamente comprende el mundo occidental, es ciego en lo que concierne a sus propias realidades: su serrallo, las relaciones con sus mujeres. Imagina que la resistencia que opone Roxana se debe a un extremado pudor (c. 26) mientras que, nos enteramos al final del libro, así traduce el rechazo de Usbek, y el amor que ella siente hacia otro hombre: "Estabas asombrado de no encontrar en mí los transportes del amor: si me hubieses conocido bien, hubieras encontrado toda la violencia del odio" (c. 161). ¿Cómo es posible que Usbek tenga tanto éxito al conocer a una persona, y fracase tan lamentablemente con la otra? ¿Cómo es posible que sepa analizar y condenar el despotismo cuando lo ve fuera de él, en Francia o en Persia, pero que siga siendo un déspota ejemplar en su vida personal, respecto de las mujeres?

Al parecer, Montesquieu transpuso las relaciones entre sociedades a aquello que La Rochefoucauld había establecido para las relaciones entre individuos, en el interior de una sociedad: se es ciego al respecto de uno mismo; no es posible conocer más que a los demás. En el plano social, el amor propio es sustituido por los *prejuicios*, definidos por Montesquieu en el prefacio del *Esprit des lois*, como "aquello que hace que uno se ignore a sí mismo". Inconsciente colectivo y ya no individual, pero tampoco por ello universal, el prejuicio es la parte inconsciente de la ideología de una sociedad. El aparato del conocimiento no puede captar perfectamente la cuestión, porque también forma parte de ella; la separación ideal entre saber y vivir no es posible más que en circunstancias excepcionales, ya que saber es también vivir. El conocimiento objetivo de las cosas "tal como son" es posible, quizás, para el extranjero ideal y desinteresado; en el conocimiento de uno mismo, como individuo y como grupo social, los instrumentos del conocimiento están contiguos al objeto que se debe conocer, y la lucidez perfecta resulta imposible; el ojo no se puede ver a sí mismo, agregaba La Rochefoucauld.

Pero, ¿es realmente esto lo que quiere decir Montesquieu? Para admitirlo habría que creer también que Rica y Usbek realmente existieron y redactaron esas cartas, y que Montesquieu no hizo más que traducirlas y adaptarlas... Puesto que no hay nada de esto, y Montesquieu no lo esconde —"Hay algo que con frecuencia me ha asombrado; y es ver que estos persas a veces saben tanto como yo mismo sobre las costumbres y maneras de la nación" ("Introduction")—,

su mensaje debe ser distinto. No es el extranjero Usbek, sino precisamente el francés Montesquieu, quien tiene esta penetración y esta lucidez respecto de su propia sociedad. Sin embargo, no la ha adquirido más que tras desprenderse de sí mismo, tomando la desviación que pasa por Persia. Al igual que su personaje, pero con un "ansia de saber" aún más grande, ha leído a Chardin y a Tavernier, y ha sido esta inmersión entre los otros la que lo ha vuelto lúcido respecto de sí mismo. Ésta es la razón por la cual en las *Lettres persanes* hay tantísima información referente, no sólo a los persas (o los franceses), sino también a los rusos, los tártaros, los chinos, los turcos, los españoles; en la serie de cartas sobre las causas por las que disminuye la población (c. 112 a 122), así como en aquellas que versan sobre el mundo de los libros (c. 133 a 137) se toman en cuenta todos los países de todos los continentes. Como lo dijo d'Alembert en su "Éloge de Montesquieu", al describir el trabajo de preparación para el *Esprit des lois*: "Primero, en cierta forma, se hizo extranjero en su propio país, con objeto de conocerlo mejor" (p. 82).

El conocimiento de uno mismo es posible, pero implica que antes hay que haber efectuado el de los otros; el método comparativo es la única vía que conduce al fin. La Bruyère aspiraba a la universalidad contentándose con observar y analizar su propio medio, su ambiente inmediato: la vida de la corte en Francia. Montesquieu invierte el orden: para conocer a la propia comunidad primero hay que conocer el mundo entero. Es lo universal lo que se convierte en el instrumento que sirve para conocer lo particular, en vez de que sea éste el que conduzca, por sí mismo, a lo general. Si se ignora a los otros, a la postre uno se ignora a sí mismo; éste es el caso con los moscovitas. "Separados de las demás naciones gracias a las leyes del país, conservaron sus antiguas costumbres con tantísimo apego que no creían que fuese posible tener otras" (c. 51). O bien, caso todavía más doloroso, se corre el riesgo de proclamar, como lo hace Fatmé, la mujer de Usbek: "Mi imaginación no me proporciona una idea más arrebatadora que el hechizo encantador de tu persona", a la vez que explica ingenuamente su elección: "Cuando te desposé, mis ojos aún no habían visto el rostro de un hombre: tú eres todavía el único al que se me ha permitido ver" (c. 7).

Pero esto no significa que Montesquieu sea lúcido, en sentido absoluto, respecto de su propia sociedad; es, simplemente, menos ciego que otros gracias a ese rodeo que da por el resto del mundo ya que tiene la gran ventaja de conocer cuáles son los límites de su saber. En las *Lettres persanes* nos indica estos límites de una manera in-

directa. La edición de 1758, póstuma pero preparada por el propio Montesquieu, trae una tabla alfabética de materias; se encuentra ahí la siguiente entrada: "Montesquieu (M. de). Se retrata en la persona de Usbek". ¡Pero Usbek era el ejemplo mismo del ser lúcido respecto a los otros y ciego respecto a sí mismo! ¿Es ésta una manera de decirnos que las mismas *Lettres persanes* tienen una falla cuya existencia, pero no cuya localización, conoce el autor? ¿Y que el lector de las *Lettres persanes*, que creería poseer la lucidez completa, también debía interrogarse acerca de sus propios "prejuicios"? Montesquieu termina sus "Algunas reflexiones" (agregadas a las *Lettres persanes* en 1754, el año anterior a su muerte) con esta frase falsamente tranquilizadora: "Ciertamente la naturaleza y la intención de las cartas persas están tan al descubierto, que jamás van a engañar más que a aquellos que se quieran engañar a sí mismos". Empero, nosotros sabemos ahora ¡que queremos engañarnos a nosotros mismos! Nos parece oír las carcajadas de Montesquieu, desde su sepulcro.

RELATIVO Y ABSOLUTO

La calidad de la observación depende de la posición del observador. ¿Podrá extenderse esta dependencia a valores distintos de los del conocimiento? ¿Se adheriría Montesquieu al bando relativista, tal como éste se hallaba representado en las declaraciones de principio de Montaigne? A veces uno se halla tentado a creerlo. En todo caso, lo que Montesquieu observa a su alrededor es un arraigo del juicio en los valores personales, una proyección de uno mismo sobre el mundo: "Hay en Francia tres tipos de estado: la Iglesia, la espada y la toga. Cada uno de sus representantes tiene un soberano desprecio hacia los otros dos" (c. 44). "Un filósofo siente un soberano desprecio hacia el hombre que tiene la cabeza cargada de datos: y, a su vez, es considerado como un visionario por aquel que tiene una buena memoria" (c. 145). Los españoles creen que todos los demás pueblos son despreciables (c. 78), los franceses se asombran de que haya otros hombres fuera de Francia (c. 48) y "desprecian todo lo que es extranjero" (c. 100). El jefe de los eunucos puede escribirle a Usbek: "No hay una sola de tus mujeres que no se juzgue por encima de las otras a causa de su nacimiento, de su belleza, de sus riquezas, de su espíritu, o por el amor que le profesas" (c. 64); empero, el propio Usbek es lo suficientemente miope como para vanagloriarse de las

costumbres matrimoniales de su país y condenar las de los europeos (c. 26). En pocas palabras, "nunca se percibe más que el ridículo que hacen los otros" (c. 52). Al observar así el egocentrismo de los hombres, ¿acaso no hay que llegar a la conclusión de que siempre y exclusivamente se juzga en función de uno mismo, y que no existe ningún patrón universal del bien y del mal?

Si esto ocurre así en el dominio ético, es aún más fácil de demostrar que, dentro del juicio estético, cada quien erige como ideal a sus propias costumbres. Rica hace la siguiente observación en una de sus cartas: "Me parece, Usbek, que nunca juzgamos las cosas más que mediante un regreso que en secreto hacemos sobre nosotros mismos. No me sorprende que los negros pinten al diablo con una blancura deslumbrante, y que a sus dioses los pongan negros como el carbón [. . .]. Se ha dicho, muy apropiadamente, que si los triángulos creasen un dios, le darían tres lados" (c. 59).

En fin, el orden político varía de una comarca a la otra, en función de las condiciones culturales y naturales, y es razonable exigir que las leyes sean conformes con las costumbres del país. El único principio universal es el de la adaptación local y relativa, según piensa Usbek: "Con frecuencia he tratado de averiguar cuál sería el gobierno más conforme con la razón. Y me parece que el más perfecto es aquel que alcanza su objetivo con el menor gasto; de modo que quien conduce a los hombres como conviene a sus inclinaciones y tendencias es el más perfecto" (c. 80). La conformidad con la razón se revela como conformidad con las costumbres; lo universal no hace más que garantizar lo relativo; y el filósofo no se interroga para saber si uno de los fines es preferible al otro, sino que únicamente se pregunta cuál es el camino más directo que conduce a cualquier fin.

La forma misma del libro que ha escrito Montesquieu parece confirmar esta adhesión a la idea de que solamente existen los puntos de vista particulares sobre la verdad, y no la verdad como tal. Una colección de cartas permite, al igual que lo hacía el diálogo en Renan o en Diderot, explicar las posturas más divergentes, cada una dentro de la perspectiva de su autor. El tono irónico que impregna a tantas de esas cartas permite saber qué es lo que se niega, pero no lo que se afirma; y la forma misma de ficción es una manera de abstenerse de tomar una posición: todas las opiniones que se emiten pertenecen a personajes ficticios, y no al propio Montesquieu, por más que algunas de ellas parezcan suscitar su simpatía en mayor grado que otras.

Para decidir si Montesquieu es un relativista puro sería preciso examinar un poco más detalladamente el juicio que se logra deducir

de las *Lettres persanes* sobre una de las instituciones humanas; ninguna se presta mejor a ello que la religión. A todo lo largo del libro, Montesquieu aprovecha el método del distanciamiento para ridiculizar tal o cual práctica de la iglesia católica (puesto que ésta es vista por medio de los ojos de los observadores musulmanes): las riquezas del Papa, el papel que desempeñan los obispos, la Inquisición, el celibato de los sacerdotes, la ausencia del divorcio, el tedio de las obras teológicas. Empero, al lado de esto, examina también el problema que plantea la pluralidad de religiones, cada una de las cuales se considera la mejor del mundo.

La posición que defiende Usbek (y quizás el mismo Montesquieu) es la de la tolerancia. Desgraciadamente, los creyentes de las diversas obediencias son, a este respecto, como todos los demás grupos humanos: los judíos, los cristianos, los musulmanes, se consideran todos ellos superiores a los otros, y toman a esos otros por herejes. Razón por la cual a veces los persiguen: esto es lo que ilustra la larga historia de las calamidades del virtuoso guebro Aferidon, adorador de Zoroastro y, a causa de ello, perseguido por los musulmanes (c. 67). "Para [. . .] amar y [. . .] observar [una religión], no es necesario odiar y perseguir a aquellos que no la observan", opina Usbek (c. 60). Por el contrario, un Estado que aceptase la pluralidad de las religiones tendría todo por ganar: "Puesto que todas las religiones contienen preceptos útiles para la sociedad, es bueno que sean observadas con celo. Ahora bien, ¿qué es más capaz de animar este celo, sino su multiplicidad?" (c. 85). Y que no se objete que la copresencia de las diversas religiones significa el riesgo de causar guerras religiosas: no es ella, sino "el espíritu de intolerancia", el que tiene la culpa de esta reacción tan lamentable.

No solamente no hay que perseguir a los representantes de las otras religiones, sino que tampoco hay que tratar de convertirlos. Usbek piensa que puede establecer una distinción rigurosa entre quienes se adhieren a su religión y aquellos que tratan de propagarla. "Nos hemos dado cuenta de que el celo por el progreso de la religión es una cosa distinta al apego que se debe tener por ella" (c. 60). Vuelve sobre esto en dos ocasiones: "Un cierto deseo de atraer a los demás a nuestras opiniones nos atormenta sin cesar y, por así decirlo, va ligado a nuestra profesión [es a un eclesiástico al que se cita aquí]. Esto es tan ridículo como si los europeos, en nombre de favorecer a la naturaleza humana, se pusieran a trabajar en blanquear el rostro de los africanos" (c. 61). En la carta 85, el espíritu de proselitismo es considerado "como un eclipse total de la razón humana". "Ha-

bría que estar loco para pensar así. Aquel que quiere hacerme cambiar de religión lo quiere, sin duda, porque él no cambiaría la suya si se pretendiera obligarle a ello: así, pues, encuentra extraño que yo no haga una cosa que tampoco él haría, quizás, ni por el imperio del mundo".

Esta profesión de fe de tolerancia descansa, pues, sobre dos argumentos. El primero de ellos no resiste el examen: a diferencia del color de la piel, la religión sí se puede cambiar e, incluso, ¿cómo podría propagarse una religión, si no es por conversión? Tal vez sea absurdo juzgar la belleza en términos absolutos, pero no se puede decir lo mismo sobre el valor de las religiones: aquello que es válido para la estética, no lo es para la ética. El segundo es el argumento de la reciprocidad: no le hagas al prójimo lo que no quieres que te hagan a ti. Era también en esto en lo que La Rochefoucauld fundamentaba la sociedad y la justicia. Pero esta regla, tomada al pie de la letra, no basta para impedir la injusticia: el juez no puede perdonar al asesino por el hecho de que quisiera que se procediese de la misma manera con él si, por desgracia, se llegara a encontrar en el banquillo de los acusados (tal como lo señalaba Rousseau). Y además, esta consideración es inaplicable si las fuerzas que están presentes son de tamaño desproporcionado porque, entonces, la mayoría podría perseguir impunemente a la minoría. Esto es precisamente lo que les ocurrió, como señala Usbek, a los protestantes en Francia, a los judíos en España y a los guebros en Persia.

Y, sin embargo, al lado de esta actitud de tolerancia respecto a las religiones, Usbek adopta igualmente otra. Ésta consiste en que, antes que renunciar a toda comparación entre las religiones, hay que buscar lo que tienen en común para constituir con ello un núcleo irreductible; éste no puede ser, evidentemente, más que un conjunto de principios abstractos despojados de las ceremonias particulares propias de los diversos cultos. Usbek vuelve a referirse a este aspecto en varias ocasiones (c. 35 y 93), y formula así sus conclusiones: "En cualquier religión que se viva, la observación de las leyes, el amor hacia los hombres, la piedad hacia los padres, son siempre los primeros actos de la religión" (c. 46). Estos principios no son ya relativos y, si una doctrina no se adhiere a ellos, no merece el nombre de religión. E inversamente: se deben obedecer estos principios absolutos aun cuando no revistan el prestigio de la religión. "Si hay un Dios, es preciso, necesariamente, que sea justo. [. . .] Así, cuando no hubiera Dios, deberíamos amar siempre la justicia, es decir, esforzarnos por ser como ese del que tenemos una idea tan hermosa

y que, si existiera, sería necesariamente justo. Por más que nos viéramos libres del yugo de la religión, no deberíamos estarlo del de la equidad" (c. 83).

Las religiones son quizás relativas; pero la equidad, es decir, la verdadera justicia, no lo es. Ésta converge con el relativismo ético y con la tolerancia pura. La postura de Usbek (y, *a fortiori*, la de Montesquieu) no es tan sencilla como parecía a primera vista. Los hombres son etnocéntricos: todo lo juzgan según sus hábitos. Un primer remedio, inmediato, sería el de hacerlos sensibles a la existencia de los demás, el de enseñarles la tolerancia elemental. Pero, a continuación es preciso ir más al fondo de las cosas y buscar los principios universales de la justicia.

Estos dos momentos no están claramente articulados en las *Lettres persanes*, y sin embargo, no se los puede separar. A todo lo largo del libro, junto al llamado a la tolerancia, está esta otra referencia, más oscura, a los valores absolutos. Usbek cree en "una cierta cortesía, común a todas las naciones" (c. 48), al igual que cree en la igualdad universal de los hombres (c. 75); ha existido un derecho absoluto, cuando menos en el pasado, puesto que Usbek puede decir que ha habido causas efectivas que "corrompieron todos sus principios" (c. 94). Es particularmente explícito en la carta 83: "La justicia es eterna y no depende para nada de las convenciones humanas"; y en otra parte se refiere incluso, a "la equidad natural" (c. 129). Hay un interlocutor de Rica que entiende la barbarie en un sentido ético y no histórico: "Estos pueblos no eran, en absoluto, propiamente bárbaros, puesto que eran libres: pero han pasado a serlo tras de que la mayoría se ha visto sometida a un poder absoluto; han perdido esta dulce libertad, tan conforme con la razón, la humanidad y la naturaleza" (c. 136). Y Roxana, alzándose contra Usbek, exclama: "Yo he reformado tus leyes por encima de las de la naturaleza" (c. 161), es decir, de aquellas que postulan el derecho a ser libre.

LIBERTAD Y DESPOTISMO

La libertad, en efecto, es el valor que más frecuentemente se reivindica en las *Lettres persanes*, y el despotismo figura ahí como el mal más vergonzoso. El análisis de Montesquieu se despliega aquí sobre dos planos. Por un lado, toma como blanco el despotismo oriental, esto es, el que reina en Persia, en Turquía, en Rusia. El despotismo,

para empezar, es ineficaz y a nadie hace feliz: ni a la población que, por lo demás, va disminuyendo en forma constante, ni al tirano, que en todo instante teme por su vida; de hecho, la situación despótica provoca el acercamiento involuntario de los extremos: nadie se parece más a un esclavo que el amo de éste. "Nada acerca más a nuestros príncipes a la condición de sus súbditos, que ese inmenso poder que ejercen sobre ellos" (c. 102).

Pero también es condenable desde el punto de vista del derecho, precisamente porque se mofa de la libertad de los hombres, que es su bien inalienable. Y si la libertad individual es un derecho, el poder de un hombre sobre otro no puede serlo jamás. ¿Cuál es la fuente del poder? Solamente la fuerza; empero, la fuerza no es un derecho. Montesquieu evoca una anécdota que se atribuye a los ingleses: dos príncipes se baten por la sucesión al trono; uno de ellos, habiendo vencido, quiere condenar al otro por traición. "Sólo hace un momento", dice el príncipe desafortunado, "que se acaba de decidir cuál de nosotros dos es el traidor" (c. 104). El vencedor pretende tener de su lado no únicamente la fuerza, sino también el derecho; no contento con haber ganado la guerra, condena además a su adversario como un criminal. Pero si la fuente de todo poder es solamente la fuerza, no se trata de poder legítimo. La única cosa que puede legitimar un poder es, paradójicamente, su abandono parcial: la legitimidad puede ser adquirida *a posteriori* por el hecho de que quien la tiene ha aceptado compartir el poder con otros e imponerse límites. "Todo poder ilimitado no puede ser legítimo, porque jamás ha podido tener un origen legítimo" (*ibid.*).

Por otro lado, y en forma aún más abundante, Montesquieu describe el despotismo familiar, es decir, la opresión de las mujeres. Es de nuevo el Oriente el que sirve aquí de ilustración. Las mujeres del serrallo no solamente están privadas de la libertad, sino que se las golpea, se las humilla y se las trata como animales; a veces corren el riesgo de perder la vida. Y encima, todo este sufrimiento es pura pérdida: infligirlo no hace feliz a Usbek quien ya no experimenta deseo, sino únicamente celos, y no hay nada que lo pueda proteger de éstos. Por lo demás, todos los esfuerzos de Usbek y de los eunucos fracasan, puesto que la naturaleza termina siempre por imponerse: el desenlace lógico de la tiranía es la muerte, y el serrallo completo va a ser exterminado.

Es el eunuco, figura importante de las *Lettres persanes*, quien mejor encarna lo absurdo del despotismo. En él, el ejercicio del poder se ve privado de los beneficios que por lo común lo acompañan: es

un ser separado de sí mismo (c. 9) que no vive más que en las imágenes, y no en las cosas (c. 63); de la relación hombre-mujer, ha descartado la sexualidad: no resta más que el poder. "Me da la impresión de que me vuelvo a convertir en hombre en las ocasiones en que todavía las mando" (c. 9). El eunuco no vive más que gracias a la autoridad que ejerce y a la obediencia que suscita; recibe de su amo "un poder sin límites" (c. 148), del cual el mismo amo había dicho, por otro lado, que jamás podría ser legítimo; y se pasa la vida aprendiendo "el difícil arte de mandar" (c. 64). Los castigos son el único medio de acción, y el principio de su gobierno es "el temor y el terror" (c. 148). Su ideal: que en todas partes reine un profundo silencio (c. 64), última parada antes de la muerte. Si puede conocer el placer, es aquel que es inherente al ejercicio del poder como tal, sin carácter transitivo: "El placer de hacerme obedecer me proporciona un goce secreto", admite el primer eunuco de Usbek (c. 9) y Solim, que a la postre lo remplaza, hablará también de la "alegría secreta" que lo anima, al ver la sangre que derrama (c. 160). Y sin embargo, su condición no es mucho más envidiable que la de los esclavos, puesto que la relación de servidumbre produce seres serviles: el esclavo convertido en eunuco no hace más que "salir de una servidumbre en la que siempre tenía que obedecer, para entrar en una servidumbre donde tenía que mandar" (c. 15); y el mismo Usbek, a fin de cuentas, se percibe a sí mismo como semejante a un vil esclavo (c. 156).

El personaje del eunuco dice la verdad en cuanto a la relación amo-esclavo, tirano-pueblo sometido. Sin ser ni hombre ni mujer es literalmente amo y esclavo a la vez; el sadismo inherente a la postura de amo es el único goce que puede alcanzar, ya que toda justificación exterior del poder ha sido descartada. La tiranía no es solamente cruel, sino que también es estéril y degradante para quien la ejerce.

La condena que hace Montesquieu del despotismo es sin reservas. No obstante, resulta menos evidente que crea en la posibilidad de vencerla o, dicho en otras palabras, que se adhiera a una concepción optimista de la historia.

El poder procede de la fuerza y el derecho de la razón. Pero, ¿y si la fuerza fuese más potente que la razón? En una carta de Rica se citan las palabras de un "filósofo muy galante" (¿Fontenelle?) respecto de la desigualdad entre los hombres y las mujeres: "La naturaleza jamás ha dictado una ley de tal índole. El imperio que tenemos sobre ellas es una verdadera tiranía; ellas nos lo han dejado tomar únicamente porque poseen más dulzura que nosotros y, por consi-

guiente, más humanidad y razón. Estas ventajas, que sin duda debieran darle la superioridad, si nosotros hubiéramos sido razonables, se la hacen perder, porque no lo somos en absoluto" (c. 38). Y sigue Montesquieu ponderando, en el *Esprit des lois*: las mujeres tienen "más dulzura y moderación, cualidades más útiles para un buen gobierno que las virtudes duras y feroces" (VII, 17). He ahí una paradoja trágica: cuanta más razón y humanidad se tienen menos se desea ser tirano de los otros; pero, entonces, a ellos les es más fácil ser nuestros tiranos. La superioridad es la causa misma de la inferioridad.

Tal vez es insensato querer convertir a los demás a la religión propia; pero no todo el mundo es sensato; si uno no lo hace, y son los otros los que lo hacen, se encuentra uno en situación de debilidad, y acaba por ser convertido uno mismo. ¿Tenemos el derecho a renunciar a la protección de la fuerza para salvaguardar una doctrina que creemos superior a todas las demás? Renunciar a la fuerza no tiene sentido más que si todo el mundo está de acuerdo con hacerlo; de otra forma, esto significa simplemente que, en ausencia de toda policía, los criminales se erigen en amos; y que, en el exterior, en ausencia de un ejército, el agresor, que puede ser a la vez un tirano, nos va a poder someter a la hora que le venga en gana (ésta es la paradoja del pacifismo). Rousseau señalaba: "El malvado saca partido de la probidad del justo y de su propia injusticia; él está perfectamente a sus anchas con el hecho de que todo el mundo sea justo, salvo él" (*Émile*, IV, p. 523). Ser razonable ¿implica ser débil?

Usbek imagina que las relaciones entre sociedades podrían ser regidas por los mismos principios de derecho que se aplican, dentro de una sociedad, entre particulares. "Los magistrados deben hacer justicia de ciudadano a ciudadano: cada pueblo debe hacerla de sí mismo a otro pueblo. En esta segunda distribución de justicia no se pueden emplear máximas distintas que en la primera" (c. 95). Y Montesquieu piensa de igual manera en la época del *Esprit des lois*: "Las naciones, que son, respecto a todo el universo lo que los particulares son dentro de un Estado, se gobiernan como éstos mediante el derecho natural y las leyes que se han dado" (XXI, 21). Usbek imagina también que, en caso de que se llegase a inventar un arma suprema, "el consentimiento unánime de las naciones enterraría este descubrimiento" (c. 106). Y, sin embargo, él mismo se ha dado ya cuenta de lo engañoso que resulta el paralelismo de las dos justicias, puesto que en las relaciones internacionales no hay nadie que ocupe el lugar del magistrado. Si, en el interior de la sociedad, los diferendos entre individuos se dirimen mediante el derecho público más bien que por

la fuerza, ello se debe a que estos individuos han delegado su poder judicial a una instancia superior cuyas decisiones admiten: "Es necesario que un tercero venga a desenmarañar lo que la codicia de las partes trate de oscurecer" (c. 95). Pero, ¿cuál será el tercero que desempeñe este papel entre dos países? ¿Cuál es el país que va a aceptar que una instancia internacional decida su suerte? Ninguna sociedad ha querido "aceptar" que en otra parte exista otra sociedad; y ninguna parece quererse deshacer de sus armas, sobre todo si éstas pueden "destruir a pueblos y naciones enteras" (c. 105): ¿qué instancia internacional podría obligarla a ello, puesto que posee el arma superior, y puesto que esta arma es la fuerza? Es el mismo Rousseau quien, a este respecto, parece tener la razón contra lo que opina Montesquieu: "De hombre a hombre, vivimos en el estado civil y estamos sometidos a las leyes; de pueblo a pueblo, cada uno goza de la libertad natural" ("Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre", p. 610).

Usbek dice: "Estamos rodeados de hombres más fuertes que nosotros; éstos pueden hacernos daño de mil maneras distintas y las tres cuartas partes de las veces pueden hacerlo impunemente." He ahí una verdad terrible. ¿En qué consiste nuestra esperanza? "Qué descanso para nosotros saber que en el corazón de todos estos hombres hay un principio interior que combate a nuestro favor y que nos pone a cubierto de sus empresas" (c. 83). Sabemos que Usbek cree en la equidad natural, depositada en el corazón de cada ser humano. Pero, ¿está realmente seguro de ello? Si lo estuviera, ¿por qué evoca con tanta insistencia la eventualidad contraria? "Sin eso, nosotros tendríamos que estar en un pavor continuo; pasaríamos ante los hombres como por enfrente de los leones; y jamás, ni por un momento, tendríamos la certeza de nuestro bien, de nuestro honor, de nuestra vida". Montesquieu escribía en sus *Pensées*, empleando —significativamente— el condicional: "Estando obligado a vivir entre los hombres, me hubiera gustado mucho que en su corazón hubiese habido un principio interior que me diera seguridades entre ellos" (c. 615). ¿O es que hay que pensar que deberíamos actuar *como* si creyéramos en la existencia de una justicia natural, independiente de las convenciones y los deseos humanos? "Cuando aquélla dependiera de éstos, la terrible verdad sería que tendríamos que sustraernos a nosotros mismos" (c. 83).

Es Montesquieu quien hace ver así la impotencia de la razón, el triunfo de la fuerza. Y quizá gritarlo a voz en pecho no es una buena manera de guardar un secreto. Desde la época de Montesquieu la verdad terrible se ha extendido por toda la tierra.

"DEL ESPÍRITU DE LAS LEYES"

EL ESPÍRITU DE LAS NACIONES

De l'esprit des lois, libro publicado en 1748, cerca de treinta años después de las *Lettres persanes*, es una obra larga y compleja, cuyo objeto está constituido por las leyes de las sociedades humanas ¡de todos los países y de todas las épocas! Montesquieu observa la infinita diversidad de las leyes y se pregunta cuál será la razón de tal diversidad. Hay tres fuerzas que actúan en la producción de las leyes: el derecho natural; la naturaleza del gobierno, y las "causas físicas y morales" (como el clima, las formas de comercio, y muchas otras). Así, pues, a primera vista el *Esprit des lois* parece tomar en cuenta dos tipos de valores: unos universales, y los otros dependientes de las condiciones locales y, por ende, relativos. Pero, ¿cuál es exactamente el papel que desempeña cada uno de ellos? ¿Cómo se opera la interacción entre datos variables y principios constantes?

La diversidad de los países y de sus características es resultado de las causas físicas y morales; éste es un dato de hecho que Montesquieu es el primero en tomar en consideración de manera tan generalizada. Pero no se contenta con reunir y yuxtaponer estas características; afirma, además, que forman una estructura coherente a la que aquí se designa como el "espíritu general" de una nación. El espíritu de una nación es, al mismo tiempo, el reflejo de esta estructura en la mentalidad de los habitantes; en términos más modernos, se podría hablar aquí de una ideología nacional. Su primera propiedad es precisamente su coherencia interna. "Todo está extremadamente enlazado", afirma Montesquieu (XIX, 15), y "Suprímase una de estas prácticas, y se socavará al Estado" (XIX, 19). "A medida que, en cada nación, una de estas causas actúa con más fuerza, las demás ceden en proporción" (XIX, 4). Los ejemplos de interacción determinado entre esos diversos ingredientes del espíritu general, son innumerables. En segundo lugar, el espíritu general de una nación es omnipresente; deja su huella sobre cada hecho particular y, a su vez, recibe la influencia de éste. Y, para finalizar, este espíritu sólo se modifica lentamente, y todo intento por cambiarlo con brutalidad sólo puede tener resultados desastrosos; empero, tampoco es inamovible.

Este estudio de la sociedad prefigura no solamente el análisis estructural (gracias a la hipótesis de la coherencia interna del conjunto), sino también la ciencia sociológica misma (mediante el hecho de tomar en consideración todos los factores). Ya en las *Lettres persanes*, Montesquieu se muestra sensible a un nivel de la vida social que ignoraban sus predecesores moralistas: no al hombre en general, ni a los tipos psicológicos, sino a los grupos sociales (los jueces, los parlamentarios, los religiosos, los escritores, los científicos, los hombres de mundo); el escenario francés de las *Lettres persanes* no contiene ni un solo nombre propio. En el *Esprit des lois* la exploración se vuelve sistemática; Montesquieu no se conforma con señalar, a la manera de Montaigne o de Pascal, que las costumbres son numerosas y diversas; emprende su estudio, lo cual significa que busca las razones de esta diversidad, y también sus límites; la tipología vendrá a remplazar al caos.

Esta faceta particularmente innovadora de su trabajo es, al mismo tiempo, la que ha envejecido de la manera más inclemente: la erudición de Montesquieu, inmensa para su época, hoy ha pasado a ser caduca (pero nosotros somos muchos, mientras que él estaba solo). No obstante, es evidentemente la constitución misma del objeto lo decisivo, y no el contenido de tal o cual descripción de las sociedades particulares.

Las características de un país son las que determinan sus leyes; pero no se trata de un determinismo rígido. Montesquieu debe tener en mente las relaciones de probabilidad, de interacción difusa, de "conveniencia", como dice, antes que de implicación mecánica. Habla de "más a menudo", "más libre", "más moderado"; es cuestión de más o menos, y no de todo o nada. "El gobierno de una sola persona se encuentra más frecuentemente en los países fértiles" (XVIII, 1). "Los pueblos de las islas son más proclives a la libertad que los pueblos del continente" (XVIII, 5). El despotismo es más frecuente en los países con gran extensión y en los climas extremosos; los gobiernos moderados prosperan en los climas templados —como cabría esperar— y la república se ve favorecida por el territorio pequeño, la monarquía por el mediano. Pero no hay que apostar todo a ello: "Si [. . .] el despotismo se estableciera en cierto punto, no habría ni costumbres ni clima que lo impidieran" (VIII, 8). Las características de los países y su espíritu general no proporcionan más que las condiciones favorables; son los hombres quienes, en último análisis, hacen sus leyes y su vida. Es posible "vencer la pereza del clima" (XIV, 7) por más que "el imperio del clima sea el primero de todos

los imperios" (XIX, 14); y declara Montesquieu: "Los malos legisladores son aquellos que han favorecido los vicios del clima; y los buenos son los que se han opuesto a ellos" (XIV, 5). Así, pues, el determinismo de las "causas físicas y morales" no priva a los hombres de su libertad de actuar, ni los descarga de la responsabilidad de sus actos.

La razón del margen de indeterminismo que maneja Montesquieu en sus investigaciones reside en la diversidad humana y en la pluralidad misma de los determinismos: cada causa tiene efectos múltiples, y cada efecto puede provenir de numerosas causas. "Aun cuando cada efecto dependa de una causa general, se mezclan en él tantas causas particulares, que cada efecto posee, en cierta forma, una causa aparte", decía Montesquieu ("Ensayo sobre el gusto", p. 851); o también: "La mayoría de los efectos [. . .] llegan por vías tan singulares, y dependen de razones tan imperceptibles o tan lejanas, que no se los puede prever" (según la reseña de su "Traité des devoirs" que está perdido, p. 182). El mundo no es irracional, pero puede ser impenetrable; más que indeterminado, está sobredeterminado pero, en la superficie, viene a ser lo mismo. Así, las leyes conocen excepciones aparentes. Es por esta razón por la que Montesquieu se coloca en los antípodas del utopismo cientificista: no cree que las leyes de la sociedad puedan llegar a ser perfectamente transparentes, ni que sea posible fundar una política en la ciencia que nos aporta el conocimiento.

Pero hay también otra razón para la incertidumbre de las leyes, y ésta reside en la posibilidad de actuar *contra* ellas: en la revuelta, o simplemente en la decisión deliberada. "Los seres particulares inteligentes están limitados por su naturaleza, y, por consiguiente, se hallan sujetos al error. Por otro lado, forma parte de su naturaleza el hecho de que actúen por sí mismos. [. . .] Como ser inteligente, [el hombre] viola sin cesar las leyes que Dios ha establecido, y cambia aquellas que establece él mismo" (I, 1). Es importante señalar que, aun cuando Montesquieu no haga uso de estas palabras, está claro que de lo que aquí se trata es de libertad humana (en el sentido filosófico y no político); y que Montesquieu ve que esta libertad alcanza su apogeo en la especie humana; dicho de otra forma, como lo afirmará más tarde Rousseau, la libertad es lo propio de la humanidad.

Este margen de libertad, sin embargo, no se debe tomar por caos, ni hay que declarar que el comportamiento humano es inaccesible al conocimiento: "Primero examiné a los hombres", escribe Mon-

tesquieu en su Prefacio, "y me convencí de que, dentro de esta infinita diversidad de leyes y de costumbres, no eran llevados únicamente por su fantasía". Simplemente, el determinismo múltiple que reina sobre el mundo social lo hace parcialmente opaco y hace que, aun con las mejores intenciones del mundo, el legislador corra siempre el riesgo de ignorar ciertos aspectos de las cosas. La única manera de prevenirse contra las consecuencias funestas de una mala elección es la de no optar por las soluciones extremas ni por los principios únicos; la de admitir la existencia regular de excepciones. Es preciso escapar tanto del fatalismo (pensar que nada puede cambiar el destino de los hombres y que, en consecuencia, no vale la pena actuar), como del intervencionismo rabioso (creer que todo depende del legislador —o de quien tiene el poder).

DERECHO NATURAL

Así, la diversidad cultural, social y física es, por vez primera, tomada en serio y abierta al conocimiento; por esta razón, en nuestros días, nos complace ver en Montesquieu al precursor o, incluso, al fundador de las ciencias sociales modernas, la sociología o la antropología. Empero, dentro del esquema general de su obra, estos elementos empíricos parecen encontrarse contraequilibrados por otros de origen distinto: y es que Montesquieu escribe un libro que es simultáneamente de antropología general y comparada y de filosofía política; y que, por el contrario, se opone a la aspiración moderna de practicar una investigación puramente empírica que se abstenga de emitir todo juicio de valor; desde este punto de vista, Montesquieu es un "antiguo". Es, sin duda, hacia el derecho natural hacia donde hay que dirigir la mirada para encontrar sus principios universales.

El derecho natural ocupa, en la obra de Montesquieu, infinitamente menos espacio que los otros dos factores que determinan el espíritu de las leyes; por esta razón, algunos comentaristas le atribuyen un papel secundario al ver en él las huellas de una herencia de la cual Montesquieu no habría logrado desembarazarse. Pero el derecho natural es, a sus propios ojos, uno de los ingredientes esenciales de su doctrina y, en la *Défense de l'esprit des lois*, describe así su punto de partida: "El autor tiene la intención de atacar el sistema de Hobbes, sistema terrible que al hacer depender todas las virtudes y todos los

vicios del establecimiento de las leyes que los hombres se han dado, y queriendo demostrar que todos los hombres nacen en estado de guerra y que la primera ley de la naturaleza es la guerra de todos contra todos, invierte, al igual que Spinoza, toda religión y toda moral" (*L'esprit des lois*, I). Lo que Montesquieu le reprocha a Hobbes y a Spinoza —con el cual, por lo demás, comparte ciertos análisis— es que únicamente se reconozcan las leyes positivas; lo que él va a buscar cuando se opone a ellos es el fundamento universal de la moral y el derecho. Recordemos también la fórmula de las *Lettres persanes*: "La justicia es eterna y no depende de las convenciones humanas."

En una primera época, Montesquieu da a la palabra ley su extensión máxima: se trata de todas las relaciones entre todos los seres. Pero luego pone cuidado en distinguir entre varios grupos de leyes: las artificiales (hechas por los hombres) y las leyes; y éstas se dividen, además, en dos grupos a los que se podría designar como el "derecho natural", por una parte, y las "leyes de la naturaleza", por la otra. Esta última distinción es importante: rompe con la tradición que confundía los dos grupos y rechaza de antemano el intento que hace Diderot (y de todos los cientificistas que vendrían después de él) de fundamentar al derecho en la naturaleza, y a la política y la moral en los hechos. Las "leyes de la naturaleza" que, en el fondo, no son más que los rasgos característicos del ser humano, se subdividen, en la enumeración de Montesquieu, en tres grupos: todos los hombres tienen un instinto religioso, un instinto biológico de conservación, y un instinto social.

Las características universales de nuestra especie actúan sobre los individuos con la misma fuerza que las demás leyes de la naturaleza lo hacen sobre el conjunto del mundo animado e inanimado. El derecho natural es algo completamente distinto: es el fundamento del derecho en las sociedades humanas, un conjunto de principios que permiten juzgar a las leyes mismas. Estos principios se confunden con la luz natural de la razón (y ya no con la naturaleza humana). "Así, pues, hay una razón primitiva", exclama Montesquieu para entrar en materia (I, 1), y se complace en citar esta frase de Cicerón: "La ley es la razón del gran Júpiter" (*Pensées*, 185). Con un ejemplo se puede ilustrar la diferencia que hay entre estos dos grupos de leyes: el Estado se halla ausente del estado de naturaleza y, por ende, la existencia de un Estado resulta de una "ley de la naturaleza"; pero "la anarquía es contraria al derecho natural" (*Pensées*, 1848).

El pasaje principal que Montesquieu dedica al derecho natural se encuentra al principio mismo del libro, en una defensa del derecho

natural enderezada contra aquellos que, como Hobbes, no conocen más que las leyes positivas. "Decir que nada hay justo o injusto más que lo que ordenan o prohíben las leyes positivas, equivale a afirmar que antes de trazarse el círculo no todos los radios eran iguales." Y Montesquieu todavía encadena esto:

"Así, pues, es preciso admitir relaciones de equidad anteriores a la ley positiva que las establece: como, por ejemplo, que al dar por supuesto que existieran sociedades de hombres, sería justo conformarse con sus leyes; que si hubiera seres inteligentes que hubiesen recibido alguna buena acción de otro ser, deberían mostrar su reconocimiento por ella; que si un ser inteligente hubiere creado un ser inteligente, el creado debería permanecer bajo la dependencia que tuvo desde su origen; que un ser inteligente que le haya hecho un daño a un ser inteligente, merece recibir el mismo mal, y así con todo lo demás" (I, 1).

Montesquieu presenta esta lista como una mera ilustración de su propósito: "por ejemplo", "y así con todo lo demás", y una presentación de esta índole no puede ser fortuita. Con todo, el lugar estratégico que ocupa en el texto nos prohíbe que la tomemos a la ligera. Esta primera enumeración, que sigue a la "suposición" de que las sociedades existen, realmente no debe contener leyes cualesquiera.

De las cuatro leyes citadas, la primera es la ley metalegal: es preciso obedecer las leyes. Empero, solamente la forma de esta proposición es universal, puesto que el contenido de las leyes puede variar de un país a otro. Lo cierto es que una proposición de esta índole queda también necesariamente sobreentendida por todos aquellos que defienden exclusivamente el derecho positivo (de otra manera, no tendrían ninguna forma de hacerlo). A este respecto no hay diferencia alguna entre Hobbes y Montesquieu, y la existencia de legalidad no puede, en sí misma, constituir el derecho natural.

La tercera es una ley de subordinación y dependencia: los hijos se deben someter a los padres. Esta ley tiene una contrapartida: los padres están obligados a proteger a sus hijos. "Alimentar a los hijos propios es una obligación del derecho natural" (XXVI, 6). En otra oportunidad, Montesquieu compara esta relación con aquella que vincula a los magistrados con los ciudadanos (*Pensées*, 1935).

Y finalmente, la segunda y cuarta leyes son variantes de un mismo principio: el bien responderá al bien, y el mal al mal. Es la "luz natural", dice todavía Montesquieu, "la que exige que hagamos a los demás aquello que quisiéramos que se nos hiciera" (X, 3). Es la ley de la reciprocidad, y es ésta, por ejemplo, la que permite a Mon-

tesquieu condenar la esclavitud: no porque ésta no sea útil, sino porque quienes la defienden no quisieran sufrirla. "En estas cosas, si se quiere saber si los deseos de cada uno son legítimos, se deben examinar los deseos de todos" (XV, 9): he aquí la forma en que Montesquieu formula el imperativo moral de Kant.

Pero, si nos obstinamos en buscar el contenido del derecho natural, la confrontación de estos dos "ejemplos" nos reserva una nueva decepción, ya que, más que de un principio universal, se trata de una observación que, a fin de cuentas, es perfectamente trivial: la sociedad está hecha, tanto de relaciones de reciprocidad, como de relaciones de subordinación. De lo que es, Montesquieu concluye qué debe ser: ciertas leyes deben consagrar la igualdad, y otras, la jerarquía; las primeras van a ser tan legítimas como las segundas. De todas maneras, si una cosa es igual de legítima que su contraria (si la igualdad lo es tanto como la desigualdad), ambas engloban la totalidad de las relaciones posibles; en consecuencia, no disponemos de ningún criterio discriminatorio. No podemos contentarnos con decir que la igualdad proviene del derecho natural, ya que la desigualdad se encuentra igualmente fundamentada en él; lo único que se puede afirmar es que la sociedad presenta relaciones simétricas y asimétricas, de reciprocidad y de subordinación. Ahora bien, si ello es así, ya no se puede hablar de principios universales: en el derecho natural de Montesquieu no se encuentra ningún valor absoluto.

PRINCIPIOS DE GOBIERNO

Así, pues, no nos queda más remedio que volver la mirada hacia la tercera fuerza que actúa sobre las leyes, la naturaleza y el principio de gobierno, para ver si acaso no se hallan disimuladas en ellas las normas universales, o si, por el contrario, se trata también en este caso de tomar en consideración la diversidad histórica y geográfica. Los principios de gobierno, según Montesquieu, se articulan de la manera siguiente:

- *moderación*
  - *virtud* (en la *democracia*)
  - *honor* (en la *monarquía*)
- *temor* (en el *despotismo*)

Observemos, para empezar, la oposición entre democracia y monarquía. La "virtud", explica Montesquieu, es igualitaria e individualista, en tanto que el "honor" es jerárquico y social. Así, se podría aproximar esta oposición, a la que existe entre relaciones de reciprocidad (simétricas, igualitarias) y de subordinación (asimétricas y no igualitarias), inherentes a lo que Montesquieu denominaba el "derecho natural" de las sociedades. Estas formas de gobierno descansan, ambas, en ciertas características "naturales" del hombre, y favorecen su aparición hasta hacerlas predominantes; por consiguiente, ninguna de ellas es, en sí, superior a la otra. Sostener relaciones igualitarias y desiguales forma parte de la naturaleza misma de la sociedad. Las sociedades particulares favorecen ora a uno, ora a otro de estos grupos. Aun cuando el individuo Montesquieu pueda tener preferencias por alguno de los términos, puesto que no vive fuera del tiempo y el espacio, no pronuncia ningún juicio de valor absoluto. Por consiguiente, no es aquí donde podemos encontrar el criterio absoluto que permita distinguir a los regímenes buenos de los malos: tanto "virtud" como "honor" son dignos de respeto.

No nos queda más que una última esperanza: y es la de ver si este criterio no se puede encontrar en la oposición entre temor y despotismo, por un lado, y moderación, por el otro. "El inconveniente", dice, en efecto, Montesquieu, "no está en el hecho de que el Estado pase de un gobierno moderado a otro gobierno moderado, como cuando cambia de la república a la monarquía, o de la monarquía a la república; sino cuando cae y se precipita desde el gobierno moderado hacia despotismo" (VIII, 8). La moderación, que hasta entonces había sido considerada comúnmente como una virtud del individuo (era un sinónimo de temperancia), adquiere con Montesquieu el estatuto de un principio político. Contrariamente a lo que después afirmarán Rousseau (en el *Deuxième discours*) o Diderot (en el *Supplément*), según él hay una ruptura brutal entre los regímenes legítimos y los ilegítimos, entre monarquía y tiranía. La condena al despotismo es tan fuerte aquí como lo era en las *Lettres persanes*. "No se puede hablar sin estremecerse de estos gobiernos monstruosos" (III, 9). "El principio del gobierno despótico [. . .] es corrupto por naturaleza propia" (VIII, 10). Ésta es la razón por la cual la descripción de los estados despóticos es mucho menos fiel a los datos de la historia, que la de los demás regímenes: es preciso que los ejemplos ilustren el principio, y Montesquieu no vacila en eliminar todo aquello que pudiera contradecir su tesis. Y es que aquí no busca la fidelidad empírica, sino la caracterización de un tipo ideal obtenido

por deducción, cuyos peligros es importante demostrar. Los despotismos particulares que se pueden observar en el mundo no interesan a Montesquieu más que como ilustraciones potenciales; la lógica del despotismo le importa más que las interferencias concretas entre dicho despotismo y las demás formas de gobierno.

La razón principal por la cual Montesquieu condena al despotismo es que éste se opone directamente a la primera ley que figura en el "derecho natural" de las sociedades, a saber, la exigencia del respeto a las leyes, puesto que se define por la ausencia de leyes y reglas. "El gobierno despótico tiene por principio el temor, empero, a los pueblos tímidos, ignorantes, abatidos, no les hacen falta muchas leyes" (v, 14). "En los Estados despóticos no hay ninguna ley" (vi, 3). Los déspotas "no tienen nada que pudiera reglamentar el corazón de sus pueblos, ni el suyo propio" (v, 11). La moderación, por el contrario, se confunde con la legalidad. "Un gobierno moderado [. . .] se mantiene gracias a sus leyes" (iii, 9). "En los países moderados, la ley es sabia en todas partes, se conoce en todas partes, a la ley pueden apegarse hasta los más ínfimos magistrados" (v, 16).

El despotismo es un mal porque excluye la legalidad. Pero, puesto que las leyes varían de un país a otro, la existencia de la legalidad es un universal vacío de contenido. La observancia de la legalidad no garantiza nada: ¿y si la ley fuese francamente inicua (como, por ejemplo, las leyes raciales que estuvieron en vigor en Francia bajo el gobierno de Vichy)? Lo cierto es que no hay nada que impida que un gobierno tiránico legalice su injusticia, y aplique estrictamente la ley sin perjuicio de cambiarla cuando ello le convenga. Ésta es la objeción que iba a formular, después de Condorcet, Benjamin Constant: "Las leyes podrían prohibir tantas cosas, que ya no habría libertad en absoluto" (*Principes de politique*, p. 27). El último espacio en el cual esperaríamos encontrar la clave de los juicios políticos ¿va a resultar, a su vez, vacío? La ambición de Montesquieu, de articular principios universales y datos variables, ¿será acaso infundada?

EL SENTIDO DE LA MODERACIÓN

Regresemos al punto de partida. Más allá de las definiciones explícitas, Montesquieu parece dar a la palabra "moderación" otro sentido, que se revela en el uso mismo que hace de ella. "Moderación" no equivaldría a "legalidad" más que cuando la legalidad se opusie-

ra a otras fuerzas. Siendo un poder en sí misma, puede constituir un límite a todo otro poder. Únicamente la fuerza detiene a la fuerza; ahora bien, la legalidad es la fuerza que se ofrece a todos; introduce, pues, una brecha en la unidad del poder. No es un valor en sí, lo es solamente en la medida en que encarna esta repartición de los poderes. Se puede justificar esta exigencia mediante el hecho de que la "nación" es necesariamente heterogénea por estar compuesta de individuos y grupos con intereses divergentes; por esta razón, la unidad de los poderes es siempre un mal (contradice la naturaleza de las cosas) y su pluralidad, un bien. Las leyes tiránicas, por más que sean leyes, no participan de la moderación, ya que no hacen más que reforzar un único y mismo poder; solamente son moderadas las leyes que limitan a los demás poderes, es decir, aquellas que traducen en las instituciones la heterogeneidad de la sociedad. Para Montesquieu, el único valor verdaderamente absoluto es el siguiente: que el poder no sea jamás absoluto, es decir, unificado. La moderación adquiere, pues, un nuevo sentido, cercano al de la *mixtura* (se ha visto ya que este ideal de mixtura, a pesar de las apariencias, no se hallaba ausente en Rousseau).

Toda distribución o repartición de los poderes es un bien, puesto que atenta contra el monopolio. Tal es el sentido más general de las palabras "moderación" y "despotismo": el despotismo es un Estado con poder unificado; la moderación implica la multiplicidad, la copresencia de varios poderes. "En el gobierno despótico, el poder pasa *por completo* a las manos de aquel a quien se le confía" (v, 16; soy yo quien cursiva): es el rechazo a compartir que constituye la raíz del mal. Por el contrario, una monarquía, por ejemplo, exige que el monarca delegue una parte de su poder a la vez que retiene otra; además, el principio mismo de su gobierno, que es el honor, impone un límite a su poder (III, 10). El monarca, al igual que el déspota, se encuentran solos en la cumbre del Estado, pero ahí se detiene inmediatamente toda semejanza: allá el poder se comparte, aquí es monolítico.

La moderación-legalidad, la simple existencia de las leyes, es la protección mínima contra la arbitrariedad de la fuerza. Pero, dentro de la óptica del funcionamiento concreto de los estados, ésta no es una condición suficiente: el paso siguiente consiste en establecer un verdadero *equilibrio* entre los poderes. La libertad política "no está presente más que cuando no se abusa del poder [. . .]. Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, gracias a la disposición de las cosas, el poder ponga coso al poder" (XI, 4). La moderación-

equilibrio es la moderación en el verdadero sentido de la palabra. "Para formar un gobierno moderado es preciso combinar los poderes, reglamentarlos, atemperarlos, hacerlos actuar; ponerle a uno, por así decirlo, un lastre, para colocarlo en posición de resistir a otro" (v, 14). Lo que lleva a Montesquieu a distinguir los diferentes tipos de poder dentro de un Estado —el legislativo, el ejecutivo y el judicial—, es la distribución de estos poderes entre distintos cuerpos que garanticen el mantenimiento de la libertad: cuando haya dos fuerzas presentes, "una va a encadenar a la otra, gracias a su facultad mutua de impedir" (XI, 6) y así los poderes van a estar "balanceados" (XI, 18). La legalidad garantiza el derecho a la libertad; la repartición de los poderes permite gozar de este derecho. En la época moderna, es la pluralidad de los partidos, la existencia de una mayoría y una oposición, la que asegura este equilibrio en los estados a los que se denomina, con justeza, "constitucionales-pluralistas", lo cual corresponde exactamente a los dos sentidos que da Montesquieu a la palabra "moderación".

Es preciso señalar aquí que, si esta interpretación de su pensamiento es justa, Montesquieu descubrió un principio universal de la vida política, en ciertos aspectos comparable al imperativo moral del Kant (una acción es buena si se puede universalizar) que, como se ha visto, estaba ya presente en el propio Montesquieu (es lo que le hace preferir lo universal a lo nacional), y que se encuentra también fuertemente afirmado por Rousseau: "En la medida en que el objeto de nuestras preocupaciones nos ataña menos inmediatamente, menos habrá que temer a la ilusión del interés particular; más se generalizará este interés, más se convertirá en equitativo, y el amor por el género humano no será en nosotros otra cosa más que el amor por la justicia" (*Émile*, IV, p. 547). La equidad *es* la generalidad. Así como este principio no identifica aquellas acciones particulares que serían buenas, sino que propone una regla lógica que nos permite, en todas circunstancias, reconocer entre el bien y el mal, el principio de Montesquieu no declara que tal régimen sea bueno y tal otro malo (la variedad es demasiado grande, y las condiciones particulares desempeñan un papel demasiado importante). Lo que propone es una regla general que se aplique en todas partes, aunque su contenido pueda variar.

La eficacia de estos principios —y su verdadera universalidad— proviene del hecho de que son formales y no sustanciales. Su universalidad no descansa en una identidad que exista en el mundo —si ése fuera el caso serían bien frágiles— sino en la unidad de la facul-

tad pensante del hombre y, por ende, en la definición misma de lo humano. Pero ahí se detiene la semejanza entre los dos universales. Y esto no es demasiado sorprendente, puesto que Rousseau y Kant hablan de los individuos y Montesquieu de las sociedades. En tanto que los primeros completan la entidad individual gracias a la evocación de nuestra pertenencia común a la misma especie, el segundo pone en evidencia el carácter necesariamente heterogéneo del todo, el cual está conformado, a su vez, por grupos e individuos. Ahí donde Rousseau y Kant tienen que poner en evidencia la unidad, Montesquieu hace un llamado a la diversidad. La sorpresa, claro está, proviene del hecho de que sea la diversidad misma la que proporcione a la política sus universales.

Los medios de que dispone la moderación son poderosos; pero también lo es el despotismo, y el resultado del combate no se puede decidir de antemano. A veces, Montesquieu se muestra optimista: "El principio del gobierno despótico se corrompe sin cesar", escribe. "Los demás gobiernos perecen porque hay accidentes particulares que violan su principio: éste perece a causa de su vicio interior" (VIII, 10). Pero, si la muerte de los despotismos es ineluctable, el surgimiento de los mismos no parece serlo menos. ¿De dónde proviene el despotismo? Del interior o del exterior, se impone "debido a un prolongado abuso del poder" o "a causa de una gran conquista" (VIII, 8). Pero "es una experiencia eterna el hecho de que todo hombre que posee poder muestra la inclinación a abusar de él" (XI, 4); y los más fuertes siempre han querido conquistar a los más débiles. ¿Qué es un abuso del poder? No es necesariamente la transgresión de las leyes, o la renuncia a la legalidad (a la formación mínima de la moderación); es, simplemente, el ejercicio no compartido del poder: el abuso es el uso mismo (recordemos la fórmula de las *Lettres persanes*: "ningún poder ilimitado podría ser legítimo"); no abusar de él es no usarlo (solamente a él, o siempre, o en todo lugar). El advenimiento del despotismo no es un accidente; es el resultado de aquello que constituye lo propio de los hombres, según Hobbes, con el cual Montesquieu concuerda en este caso: de la compulsión de poder. Interrogándose sobre esta paradoja —todo el mundo aprecia la libertad, pero ésta es la cosa más rara en el mundo—, Montesquieu agrega: "Un gobierno despótico salta a la vista, por así decirlo; es uniforme en todas sus partes: puesto que para establecerlo no hacen falta más que pasiones, todo el mundo es bueno para ello" (V, 14).

El despotismo es una traducción, en el plano social, de rasgos que son característicos de todo ser humano: la pasión, el deseo de poder,

la voluntad de unificar. Le es tan "natural" al hombre, como a la propia sociedad. Por ello, y sin contar con la bondad natural de los hombres, con ese "principio interior" que invocaba Usbek, es preciso tratar de dotarlos de buenas instituciones que impidan que estos gérmenes de despotismo se extiendan. El combate por la libertad se tiene que reiniciar sin cesar.

UNIFORMIDAD Y PLURALIDAD

Regresemos ahora a las leyes en sí. De las tres fuerzas que actúan sobre ellas, el espíritu de las naciones es infinitamente variable, y ello según parámetros múltiples; no se pueden imaginar dos países que tengan la misma situación geográfica, la misma historia, las mismas costumbres. El derecho natural se presenta como universal, pero en realidad la exigencia universal de someterse a las leyes cambia de contenido atendiendo a la naturaleza de las leyes propias de cada país, y la exigencia de igualdad se ve neutralizada por el reconocimiento de relaciones desiguales legítimas. Ésta es la razón por la cual los resultados finales de esta interacción, que son las leyes, van a diferir de un país a otro, y es preciso que así sea: "El gobierno más conforme con la naturaleza es aquel en el que la disposición particular se relaciona mejor con la disposición del pueblo para el cual se estableció. [. . .] [Las leyes] deben ser a tal grado propias al pueblo para el cual se han hecho, que sería una gran casualidad que las de una nación pudiesen convenir a otra" (I, 3). Y, sin embargo, este relativismo, fiel a ciertas declaraciones de Usbek, encuentra un límite que proviene de los principios de gobierno: la tiranía es un mal bajo todos los climas, y la moderación, un bien.

El espíritu de las leyes no es ni simplemente universalista ni puramente convencional. Al contrario de aquellos que, como Montaigne, no conocen más que el todo o la nada y acaban por abrazar un credo puramente relativista (a la vez que lo contradicen mediante una práctica absolutista), y de quienes deciden que, si todo no está sujeto a leyes rigurosas, entonces nada puede estarlo, Montesquieu admite, de entrada, ambas cosas, y trata de articularlas, de medir la fuerza de la determinación y la de la libertad, el grado de lo universal y el de lo relativo.

De ahí sus constantes advertencias contra la confusión de puntos de vista distintos. ¡No es debido a que la virtud o el vicio políticos

dependen del contexto dentro del cual se producen, que ya no hay manera de distinguir entre vicios y virtud! (XIX, 11) Cuando se propone analizar la tortura, Montesquieu exclama: "Pero oigo la voz de la naturaleza, que grita contra mí" (VI, 17); o bien, a propósito de la esclavitud, afirma que ésta es "contraria al principio fundamental de todas las sociedades" (XV, 2), que "la esclavitud es contra natura" (XV, 7). Reflexionando sobre el destino de los indios de América, exterminados por los españoles en nombre de una finalidad que se juzgaba noble (la conversión a la religión cristiana), Montesquieu rechaza este argumento de "maquiavelista", y agrega: "El crimen nada pierde de su negrura en virtud de la utilidad que se obtiene de él. Cierto es que las acciones se juzgan siempre según el éxito que tienen; pero este juicio es en sí mismo un abuso deplorable desde el punto de vista moral" (*Pensées*, 1573). Sin embargo, cuando se habla de leyes, es preciso ver primero en qué cuadro se inscriben. "Las leyes que parecen iguales no siempre tienen el mismo efecto" (XXIX, 6) y, a la inversa, "Las leyes que parecen contrarias a veces derivan del mismo espíritu" (XXIX, 10). Entre ellas, las leyes "forman un sistema muy enlazado y ordenado", y "para juzgar cuáles de estas leyes son las más conformes con la razón, no hay que compararlas una por una; es preciso tomarlas todas juntas, y compararlas todas juntas" (XXIX, 11).

La nueva articulación entre valores absolutos y hechos particulares permanece incomprensible para los contemporáneos de Montesquieu. A todo lo largo del siglo XVIII, y cualesquiera que sean, por otra parte, las convicciones políticas de sus críticos (a este respecto, los revolucionarios van a estar de acuerdo con los conservadores), se le va a reprochar que haya abandonado el derecho natural y el ideal moral, y que haya trabajado en pro de las variaciones entre los pueblos y la heterogeneidad en el interior mismo de un Estado (habrá que esperar al siglo XX, para ver que se le reprocha a Montesquieu su *exceso* de moralismo). Helvecio ataca el libro cuando éste se encuentra aún en manuscrito: su autor no se ocupa en forma suficiente de las "máximas verdaderas", ni tampoco hace lo bastante incluso con "la idea de la perfección" ("Lettre à Montesquieu", p. 305). El mismo Rousseau, por lo común tan clarividente, se extravía respecto de Montesquieu quien, dice, "no tuvo el cuidado de tratar los principios del derecho político; se contentó con tratar del derecho positivo de los gobiernos establecidos, y nada en el mundo es más distinto que estos dos estudios" (*Émile*, V, p. 836). Condorcet permanece ciego ante los valores absolutos que defiende Montesquieu: "¿Cómo

es que, en el *Esprit des lois*, Montesquieu jamás habló de la justicia o la injusticia de las leyes que cita, sino únicamente de los motivos que les atribuye? ¿Por qué no estableció ningún principio para aprender a distinguir, de entre las leyes que emanan de un poder legítimo, aquellas que son injustas y las que son conforme a la justicia?" ("Observaciones", p. 365). Y finalmente Bonald, aunque proviene de un horizonte político opuesto, ya que es el gran teórico de la contrarrevolución, retoma el mismo reproche: combato el *Esprit des lois*, escribe, "porque su autor no busca más que el motivo o el *espíritu* de lo que es, y no los principios de lo que debe ser" (*Théorie du pouvoir politique et religieux*, t. I, "Préface", p. 12).

Montesquieu reconoce la diversidad de los ambientes geográficos y culturales, y ve en ella una razón para mantener la diversidad de las leyes: el espíritu del individuo no es una tabla rasa, sino que está informado gracias a la cultura a la que pertenece, y los propios pueblos se comportan de acuerdo con su historia. Rousseau coincide con él en este punto; pero Helvecio no siente más que desprecio por las tradiciones, por ese "caos bárbaro de leyes", impuesto por la fuerza y la ignorancia ("Lettre à Saurin", p. 310), y reprocha a Montesquieu que "componga [demasiado] con el prejuicio" ("Lettre à Montesquieu", p. 305). Condorcet prefiere volver al asunto de la separación que tenía lugar en las obras jurídicas anteriores a Montesquieu —aquella que se da entre leyes fundadas en los principios de justicia (el derecho natural) y leyes arbitrarias sin importancia—, antes que admitir que no todos los pueblos tengan las mismas leyes. "Las leyes que parecen ser distintas según los diferentes países, o bien se estatuyen respecto de objetos que no hace falta reglamentar mediante leyes, como es el caso de la mayor parte de los reglamentos de comercio, o bien se fundan en prejuicios, en hábitos que habría que desarraigar; y uno de los mejores medios para destruirlos es cesar de sostenerlos mediante leyes" (p. 378). Las leyes deben basarse únicamente en la razón, y la razón es universal; por ende, las leyes también lo serán. Se ha visto igualmente que, a partir de este postulado, Condorcet llega a la conclusión que se imponía, a saber, la necesidad de formar un Estado universal.

Bonald también pone cuidado en hacer a un lado las leyes civiles que deben tomar en cuenta la diversidad de las regiones y de las profesiones; pero, con esto, solamente da unos pasos atrás para poder saltar mejor: en todo lo demás, las leyes provienen rigurosamente de la estructura del mundo mismo, el cual es una creación divina. "Las leyes fundamentales, las leyes políticas, las leyes civiles, inter-

nas o externas, son relaciones que derivan *necesariamente de la naturaleza de las cosas*" (*Théorie*, t. I, VI, 3, p. 436). "Las leyes mosaicas son el comentario de ese texto divino, y las leyes de todos los pueblos deben ser su aplicación" (t. II, III, 2, p. 105). Las leyes morales, a su vez, "son las mismas en todas las sociedades religiosas" (t. II, IV, 1, p. 134).

Hay que señalar aquí que esta postura absolutista hace que Bonald se aproxime a Condorcet más que a otros observadores, tales como Burke en Inglaterra o De Maistre en Francia, que permanecen fieles a las enseñanzas de Montesquieu. Éste, en efecto, hubiera podido firmar las célebres frases de De Maistre en las que se critican las constituciones salidas de la Revolución (y en las cuales, por lo demás, se menciona a Montesquieu): "La constitución de 1795, al igual que las que la precedieron, está hecha para el *hombre*. Ahora bien, en el mundo no hay tal, no existe el *hombre*. En mi vida, yo he visto franceses, italianos, rusos, etc.; incluso sé, gracias a Montesquieu, que *se puede ser persa*; pero en cuanto al *hombre*, declaro que jamás me he topado con él en mi vida; si existe, en verdad es a espaldas mías. [. . .] Una constitución que está hecha para todas las naciones, no está hecha para ninguna: es una abstracción pura, una obra escolástica hecha para ejercitar el espíritu conforme a una hipótesis ideal" (*Considérations sur la France*, VI, pp. 64-65). Estas frases, aisladas de su contexto, con frecuencia son interpretadas, erróneamente, como una declaración de relativismo general. Pero De Maistre no es menos absolutista que Bonald, en lo que toca a toda una serie de materias; simplemente, las leyes positivas constituyen una excepción a este respecto.

Montesquieu reconoce otra diversidad, esta vez en el interior de la sociedad: ninguna nación es perfectamente homogénea; y es tomando en cuenta esta característica esencial de las sociedades como preconiza la separación y el equilibrio de los poderes. Al hacer esto, se niega a pensar (como lo quiere la tradición que va de Aristóteles a Rousseau) que los intereses particulares sean, en sí mismos, un mal para el Estado; incluso ve en su defensa una garantía contra la tendencia del Estado a invadirlo todo. Al igual que no se le perdona su reconocimiento de la diversidad entre naciones, tampoco esta postura se le va a perdonar. Los cuerpos intermedios, dice Helvecio, "[. . .] siempre se oponen a los derechos naturales de aquellos a quienes oprimen" (p. 306). Rousseau, a quien se ha visto apreciar los estados intermedios y la mixtura, condena todas las formas de interés particular y de separación de los poderes, desde el momento en que

se coloca en la óptica del Estado (en el *Contrat social*). Sieyès hace otro tanto (en su discurso del 2 de termidor, año III). Bonald se opone sin reservas a aquel que, "alejándose de la idea simple y verdadera de la *unidad* y la *indivisibilidad del poder*, se pierde en las combinaciones laboriosas de la división y el equilibrio de los *poderes*" (Préface", p. 8). No hay, ni debe haber, más que un solo poder; la verdad se halla en los extremos, y no en el punto medio.

De esto se sigue que el remedio que propone Montesquieu, la moderación, se considerará inapropiado. Condorcet exclama: "No es, en absoluto, por espíritu de moderación, y sí por espíritu de justicia que las leyes criminales deben ser suaves, que las leyes civiles deben tender a la igualdad y las leyes administrativas al mantenimiento de la libertad y de la propiedad" (p. 363). Helvecio explicaba ya que si la constitución de Inglaterra era loable, ello no se debía al equilibrio de los poderes, sino al hecho de que en ella figuraban algunas leyes verdaderamente buenas; y llegaba a esta conclusión: "Yo creo [. . .] en la posibilidad de un buen gobierno, en el cual [. . .] se viera que el interés general proviniese, sin todos vuestros equilibrios, del interés particular. Éste sería un aparato sencillo, cuyos resortes, fáciles de dirigir, no exigirían todo ese gran aparejo de engranajes y contrapesos" (p. 308). Este "aparato sencillo" va a ser construido, efectivamente, unos cuarenta años más tarde: será el Estado jacobino, cuyo emblema, además, va a ser el de otra máquina sencilla, la guillotina. Condorcet y Bonald saben dónde se encuentra el bien, y no piensan más que en cuáles serán los mejores medios para someter el Estado a él. Montesquieu sabe que el bien existe, pero no dónde se encuentra; por consiguiente, a lo que se aplica es a la creación de las instituciones que faciliten su búsqueda, a la vez que garantiza que, aun en caso de error en cuanto a la naturaleza del bien, los estragos no vayan a ser demasiado grandes.

Ante los utopistas, Montesquieu con frecuencia pretende ser conservador: su primera reacción es siempre la de querer dejar las cosas tal como están. Aparte de la tiranía, ninguna injusticia parece preocuparle en demasía. "No escribo para censurar lo que está establecido en cualquier país de que se trate. Cada nación encontrará aquí las razones de sus máximas", declara (Préface"), y también, acordándose tal vez de Montaigne: "En todo esto no justifico las costumbres, sino que expongo su razón de ser" (XVI, 4). Uno se puede preguntar si Montesquieu nos transmite realmente el fondo de su pensamiento; hay otra fórmula, con la que se describe el *Esprit des lois* en los *Pensées*, que suena más justa: "Puesto que ese libro no se

hizo para ningún Estado, ningún Estado puede quejarse de él. Se hizo para los hombres" (193): imparcialidad no significa neutralidad. Lo que sugiere la obra entera es que, cuando menos, los cambios de leyes se imponen cuando las leyes ya no corresponden a las condiciones sociales con las cuales estaban vinculadas, sino que han cambiado con el tiempo. Se puede ir más lejos: si Montesquieu no hubiera tenido presente en su espíritu un ideal, no se hubiera tomado la molestia de escribir el *Esprit de lois*: no se le debe tomar demasiado al pie de la letra cuando nos asegura que renuncia a toda "censura". Su libro mismo es la respuesta a una situación que juzga amenazante: el posible advenimiento del despotismo en Francia. Empero, para permanecer fieles al espíritu de Montesquieu, se debería agregar: no se va a reaccionar a la injusticia, si se vive en un Estado moderado de la misma forma que si se vive en uno despótico. Los estados moderados conocen también las leyes injustas; pero ahí se las combatirá con los mismos medios legales, puesto que éstos se encuentran a la disposición de los ciudadanos. Solamente la ausencia de estos medios —es decir, el despotismo— autoriza que se recurra a la fuerza (pero Montesquieu prefiere no detenerse en este aspecto de la cuestión).

Esta búsqueda constante de un equilibrio entre lo general y lo particular justifica la ambición del propio Montesquieu en el sentido de considerarse un moderado, tanto en el plano de la epistemología como en el de la ética. Está convencido de que lo mixto, lo plural, es lo que mejor conviene a las sociedades humanas, puesto que está en la naturaleza de éstas: "Como siempre lo diré, es la moderación la que gobierna a los hombres, y no el exceso" (XXII, 22). Tal es, igualmente, el espíritu que debe inspirar al legislador: "Lo digo, y me parece que no he hecho esta obra más que para demostrarlo: el espíritu de moderación debe ser el del legislador; el bien político, al igual que el bien moral, se encuentra siempre entre dos límites" (XXIX, 1). Esto es lo que le ha enseñado la experiencia de la vida, y recordemos que Montesquieu prefiere también una cierta mediocridad al extremismo que encarnan los guerreros y los santos (VI, 9).

Es por ello por lo que está dispuesto a admitir que sería preciso moderar incluso la exigencia de libertad, que, sin embargo, es su ideal. ¿Cómo podría exigir la libertad extrema, escribe, "yo que creo que ni siquiera el exceso de razón es siempre deseable, y que los hombres se acomodan casi siempre mejor a los medios que a los extremos?" (XI, 6). No, "hay casos en los que es preciso echar, por un instante, un velo sobre la libertad, de la misma manera que se escon-

den las estatuas de los dioses" (XII, 19). En otra parte explica esto más a fondo: "La libertad misma les ha parecido insoportable a pueblos que no estaban acostumbrados a gozar de ella. Es lo mismo que ocurre cuando un aire puro a veces resulta nocivo a quienes han vivido en los países pantanosos" (XIX, 2). Se observará que Montesquieu no dice: no hay diferencia entre tiranía y libertad, entre el aire puro y el de las ciénegas; únicamente dice que en ciertas circunstancias se es insensible a estas diferencias y, en consecuencia, es preciso temperar los absolutos. De otra manera, las medidas neutras, o incluso buenas, van a ser percibidas como nocivas o tiránicas, "cuando quienes gobiernan establecen cosas que chocan con la manera de pensar de una nación" (XIX, 3).

Esta postura, que consiste en rechazar la simplicidad de los sistemas monolíticos, ha suscitado, por su misma dificultad, el mayor número de reticencias. Los contemporáneos de Montesquieu no apreciaron su libro; los nuestros, no lo han leído. Por lo demás, él no se hacía ilusiones en cuanto al juicio de sus lectores: "He corrido la suerte de todas las personas moderadas", escribía en una carta (al marqués de Stainville, del 27 de marzo de 1750), y me encuentro en la situación de las personas neutras que el gran Cosme de Médicis comparaba con las que viven en el segundo piso de los edificios y a quienes incomoda el ruido de arriba y el humo que viene de abajo."

UN HUMANISMO BIEN TEMPERADO

Detengo aquí la lectura de los otros y tomo, a mi vez, la palabra. No es que hasta ahora me haya callado: a todo lo largo de este libro he tratado de debatir cuestiones que han sacado a relucir otros, en favor, o en contra de ellos, según el caso. He querido saber no solamente lo que afirmaban, sino igualmente si estas afirmaciones eran justas; en consecuencia, constantemente he tenido que tomar una postura. Y, sin embargo, mi lector quizá haya experimentado alguna irritación (o cansancio) ante mi reticencia a exponer de manera sistemática mis opiniones sobre los asuntos que se han abordado. No podía hacerlo, en primer lugar, porque no los conocía todos de antemano, ni mucho menos: los he descubierto durante mi búsqueda de la verdad, con y contra mis autores; cierto es que soy yo quien ha hecho este libro; pero, en otro sentido de la palabra, es él el que me ha hecho a mí. Otra de las razones es que yo prefiero la búsqueda de la verdad antes que la posesión de ella, y que deseo que mi lector participe de esta preferencia; estimo, por demás, toda opinión que se suscita a medida que transcurre el diálogo. Este libro entero está ahí para ilustrar esta idea. Si bien en este momento "tomo la palabra" unilateralmente, no es porque haya cambiado de idea a este respecto; es porque he llegado al final de una trayectoria (que ha durado varios años) y experimento una especie de deber en el sentido de decirle al lector dónde me encuentro y qué es lo que pienso de mi viaje. Antes que de conclusiones definitivas, se trata de un final provisional de mi investigación, de una simple declaración sobre el lugar en que me encuentro. Tengo la esperanza de que otros puedan sacar, de este mismo recorrido, conclusiones que por el momento se me escapan.

Regresemos, pues, tomando ahora un poco de distancia respecto de la historia del pensamiento, a las grandes cuestiones que se debaten en este libro. *Nosotros y los otros*, decía yo: ¿cómo puede, cómo debe uno comportarse respecto de aquellos que no pertenecen a la misma comunidad que nosotros? La primera lección aprendida consiste en la renuncia a fundar nuestros razonamientos sobre una distinción como ésa. Y sin embargo, los seres humanos lo han hecho desde siempre, cambiando solamente el objeto de su elogio. Siguiendo la "regla de Herodoto", se han juzgado como los mejores del mun-

do, y han estimado que los otros son buenos o malos, según se hallen más o menos alejados de ellos. Y a la inversa, sirviéndose de la "regla de Homero", han llegado a la conclusión de que los pueblos más alejados son los más felices y admirables, en tanto que entre sí mismos no han visto más que la decadencia. Pero en ambos casos se trata de un espejismo, de una ilusión de óptica: "nosotros" no somos necesariamente buenos, y los "otros" tampoco; lo único que se puede decir a este respecto es que la apertura hacia los otros, la negativa a rechazarlos sin un examen previo es, en todo ser humano, una cualidad. La separación que cuenta, sugería Chateaubriand, es la que hay entre los buenos y los malvados, y no la que existe entre nosotros y los otros; por lo que toca a las sociedades particulares, en éstas se mezclan el bien y el mal (cierto, en proporciones que no son iguales). En lugar del juicio fácil, fundado en la distinción puramente relativa entre aquellos que pertenecen a mi grupo y aquellos que no forman parte de él, debe advenir un juicio que se fundamente en principios éticos.

Esta primera conclusión hace salir a relucir, a su vez, dos grandes problemas: ¿cuál es el significado de nuestra pertenencia a una comunidad? y, ¿cómo legitimar nuestros juicios?

1. Los seres humanos no son solamente individuos que pertenecen a la misma especie; forman también parte de colectividades específicas y diversas, en el seno de las cuales nacen y actúan. La colectividad más poderosa de nuestros días es la que se denomina una nación, es decir, la coincidencia más o menos perfecta (pero nunca total) entre un Estado y una cultura. Pertenecer a la humanidad no es lo mismo que pertenecer a una nación —el hombre no es el ciudadano, decía Rousseau— e, incluso entre estos dos aspectos hay un conflicto latente que puede llegar a hacerse abierto el día en que nos veamos obligados a elegir entre los valores de la primera y los de la segunda. El hombre, en este sentido de la palabra, es juzgado a partir de principios éticos; en cambio, el comportamiento del ciudadano proviene de una perspectiva política. No se puede eliminar ninguno de estos dos aspectos de la vida humana, de la misma manera que no se puede reducir el uno al otro: más vale estar consciente de esta dualidad que a veces resulta trágica. Al mismo tiempo, su separación radical, su confinamiento a esferas que jamás se comunican entre sí, puede ser igualmente desastroso: testimonio de ello lo es Tocqueville que predica la moral en sus obras filosóficas y eruditas y preconiza el exterminio de los indígenas en sus discursos políticos.

La ética no es la política, pero la primera puede elevar barreras que la política no va a tener el derecho de franquear; pertenecer a la humanidad no nos dispensa del hecho de pertenecer a una nación, y lo uno no puede sustituir a lo otro, pero los sentimientos humanos deben poder contener a la razón de Estado.

Pero también se dice con frecuencia: yo amo más a mis hijos que a los de mi vecino; he ahí un sentimiento bien natural y por el cual no hay ninguna razón de avergonzarse. ¿No es entonces igualmente natural preferir a mis compatriotas antes que a los extranjeros, reservarles un tratamiento preferencial? ¿No es natural someter el hombre al ciudadano, y la ética a la política? Un razonamiento de esta índole descansa en una doble confusión. La primera es de orden psicológico: consiste en transferir, por analogía, las propiedades de la familia a la nación. Ahora bien, entre estas dos entidades hay una solución de continuidad. La familia asegura la interacción inmediata con otros seres humanos; su principio se puede extender, en el límite, al conjunto de las personas que conocemos, pero no más allá. La nación es una abstracción, de la cual se tiene tan poca experiencia inmediata como respecto de la humanidad. La segunda confusión es de orden ético: no es a causa de que una cosa sea, que debe ser. Por lo demás, el individuo hace muy bien la corrección por cuenta propia, y no confunde el amor con la justicia: ama a su hijo más que al del vecino, pero cuando ambos se encuentran en su casa les da partes iguales del pastel. Y, después de todo, la piedad no es menos natural que el egoísmo. Es propio del ser humano ver más allá de su interés, y es a causa de ello que existe el sentimiento ético; la ética cristiana, al igual que la republicana, no hacen más que precisar y ordenar sistemáticamente este sentimiento. La "preferencia nacional" no se fundamenta más en los hechos que en los valores.

Pero, entonces, ¿qué es una nación? A esta pregunta se han dado numerosas respuestas que se pueden dividir en dos grandes grupos. Por un lado, se construye la idea de nación según el modelo de la raza: es una comunidad de "sangre", es decir, una entidad biológica sobre la cual el individuo no ejerce ninguna influencia. Se nace francés, alemán o ruso, y se sigue siéndolo hasta el fin de la vida de uno. En consecuencia, son los muertos quienes deciden por los vivos, como lo decían Barrès y Le Bon, y el presente del individuo queda determinado por el pasado del grupo. Las naciones son bloques impermeables: el pensamiento, los juicios, los sentimientos, todos ellos son distintos en una nación y en otra. Por otro lado, la pertenencia a una nación es pensada según el modelo del contrato. Algunos individuos,

decía Sieyès, deciden un día fundar una nación; y se juega una mala pasada. De manera más seria, se afirma que pertenecer a una nación es, ante todo, un acto de voluntad, es suscribirse al compromiso de vivir junto con otros adoptando reglas comunes y, por ende, pensando en un futuro común.

Todo opone a estos dos conceptos de nación como raza y nación como contrato: la una es física y la otra moral; la una natural, la otra artificial; una vuelve la vista hacia el pasado, la otra hacia el porvenir; una es determinismo, la otra libertad. Ahora bien, no es fácil escoger: todo el mundo puede ver intuitivamente que tanto una como otra contienen cierta verdad y numerosos olvidos. Pero ¿cómo reconciliar dos contrarios? El intento más famoso por hacerlo, que es el de Renan, resulta un fracaso: uno no se puede contentar con juntar dos "criterios", uno a continuación del otro, cuando el segundo anula al primero.

Sin embargo, la antinomia de las dos "naciones" puede ser superada si aceptamos pensar en la nación como cultura. Del mismo modo que la "raza", la cultura es anterior, preexiste, al individuo, y no se puede cambiar de cultura de un día para otro (a la manera que se cambia de ciudadanía mediante un acto de naturalización). Pero la cultura tiene también rasgos comunes con el contrato: no es innata, sino adquirida; y, por más que esta adquisición sea lenta, a fin de cuentas depende de la voluntad del individuo y puede provenir de la educación. ¿En qué consiste su aprendizaje? En un dominio de la lengua, ante todo; en familiarizarse con la historia del país, con sus paisajes, con las costumbres de su población nativa regidas por mil códigos invisibles (evidentemente, no hay que identificar a la cultura con lo que se encuentra en los libros). Un aprendizaje de esta índole lleva largos años, y el número de culturas que se pueden conocer a fondo es muy restringido; pero no hay necesidad de haber nacido en ellas para hacerlo: nada significa la sangre, tampoco significan nada los genes. Por lo demás, no todos aquellos que tienen la ciudadanía por nacimiento poseen obligadamente la cultura de su país: se puede ser francés de pura cepa y, sin embargo, no participar en la comunidad cultural.

La interpretación de la nación como cultura (que tiene su origen en Montesquieu) permite preservar los granos de verdad que están presentes en el concepto de nación como contrato o como "raza" (en tanto que estas últimas concepciones son posteriores a Montesquieu). Permite, al mismo tiempo, soslayar la antinomia del hombre y el ciudadano: aquí, no hay otro camino hacia lo universal, más que

el que pasa por lo particular y, solamente aquel que domina una cultura específica tiene oportunidad de ser entendido por el mundo entero. Hay que precisar, sin embargo, que la cultura no es necesariamente nacional (incluso, no lo es más que excepcionalmente): para empezar, es lo propio de la región o incluso de entidades geográficas menores; también puede pertenecer a una capa de la población, con exclusión de los demás grupos del mismo país; y también puede incluir a un grupo de países. Una cosa es cierta: el dominio de una cultura, por lo menos, es indispensable para el florecimiento de todo individuo; la aculturación es posible, y con frecuencia benéfica; pero la desculturación es una amenaza. De la misma manera que no hay que avergonzarse de amar más a los de uno que a los otros, sin que esto lleve a practicar la injusticia, tampoco hay que tener vergüenza de tenerle apego a una lengua, a un paisaje, a una costumbre: es en esto en lo que se es humano.

II. ¿Qué sucede entonces con la legitimidad de nuestros juicios, y cómo zanjar el conflicto entre lo universal y lo particular? Sería cómodo partir aquí de una cierta opinión, común en nuestros días, y que se podría resumir así. Con el transcurso de los años, se ha visto que la pretensión universalista no es más que la máscara que se pone el etnocentrismo. Por esta razón, la ideología universalista es responsable de acontecimientos que figuran entre los más negros de la historia europea reciente, a saber, las conquistas coloniales. Bajo el pretexto de extender "la" civilización (valor universal, si lo hay), algunos países de Europa occidental se apoderaron de las riquezas de todos los demás y explotaron a numerosos pueblos lejanos, para su provecho. El universalismo es el imperialismo. Pero no sólo es allí, a fin de cuentas, donde se pueden observar los estragos causados por esta ideología: en el interior mismo de los estados se ha aplastado la heterogeneidad en nombre de estos mismos ideales (seudo)universales. Por ello, ya es hora de olvidar las pretensiones universales y de reconocer que todos los juicios son relativos: a una época, a un lugar, a un contexto. No hay necesidad de confundir este relativismo con el nihilismo, ni con el cinismo (el rechazo de todo valor); aquí, los valores son reconocidos, pero su extensión es limitada. El bien de hoy no es el de ayer, y cada quien es bárbaro a los ojos de su vecino: sepamos sacar las conclusiones que se imponen a partir de estas evidencias.

Este discurso familiar, que tiene variantes más específicas, contiene una serie de aproximaciones, de simplificaciones y de inexactitu-

des que pueden llevar, con las mejores intenciones del mundo, a conclusiones inaceptables. Así, pues, si se quiere llegar a una panorámica más satisfactoria (sin por ello renunciar a la condena del colonialismo), es preciso desenmarañar, uno por uno, estos alegatos.

Para empezar, es inadmisible afirmar que el universalismo es *necesariamente* un etnocentrismo —de la misma forma que era inadmisible representar a los seres humanos como incapaces de elevarse jamás por encima de su interés personal. Una tal afirmación ultradeterminista, que implica la imposibilidad de distinguir entre lo que es y lo que debe ser, conduce al absurdo. Pero es igualmente falso, en un plano histórico y ya no teórico, que el imperialismo colonial esté intrínsecamente vinculado con la ideología universalista. Ya se ha visto en las páginas precedentes: la política colonial está dispuesta a hacer fuego con todo tipo de leña, se sirve indiferentemente de todas las ideologías que se presentan, tanto del universalismo como del relativismo, ora del cristianismo y ora del anticlericalismo, del nacionalismo o del racismo; en este plano, las ideologías no nos dan el móvil de las acciones, sino justificaciones agregadas *a posteriori*, discursos de autolegitimación que no hay que tomar al pie de la letra. Si la ideología universalista se encontrase con más frecuencia que las otras, esto no sería más que testimonio de una cosa, a saber, que su prestigio ha sido mayor que el de las demás. La ideología como móvil (y ya no como máscara, como adorno que se agregó *a posteriori*) es, como se ha visto, una cosa distinta: se trata del nacionalismo, que, por lo demás, es el responsable de las otras guerras que se llevaron a cabo en esa misma época, entre los propios países europeos.

En segundo lugar, no es cierto que la perversión etnocentrista sea la única y, ni siquiera, la más peligrosa de las perversiones del universalismo. Como se ha podido comprobar, el proyecto universal corre el riesgo de sufrir dos tipos de desviación, la una "subjetiva", y la otra "objetiva". Dentro del etnocentrismo, el sujeto identifica, ingenua o pérfidamente, sus valores propios con *los* valores; proyecta las características propias de su grupo, sobre un instrumento destinado a la universalidad. Dentro del cientificismo, por el contrario, encontramos los valores fuera de nosotros, en el mundo objetivo o, más bien, confiamos a la ciencia la tarea de encontrarlos. El afán cientificista no produce necesariamente resultados etnocéntricos; muy al contrario, habitualmente se pone en marcha para restringir el avance de la sociedad, incluso de aquella donde tiene lugar. Ahora bien, el cientificismo, hoy, es más peligroso que el etnocentrismo, aunque no sea más que por la razón de que nadie, o casi nadie, tiene a orgu-

llo llamarse etnocentrista (podemos imaginar el *desenmascaramiento* de un etnocentrista), en tanto que recurrir a la ciencia equivale a apoyarse en uno de los valores más seguros que existen en nuestra sociedad. Para ver que este peligro no es meramente potencial, baste con recordar que los dos regímenes más mortíferos de la historia reciente, el de Stalin y el de Hitler, se han apoyado, ambos, en una ideología científica, y se han justificado por recurrir a una ciencia (la historia o la biología).

En tercer lugar, el relativismo, que se presenta como una solución milagrosa para nuestros problemas, en realidad no lo es; ahora bien, ¿de qué sirve evitar a Caribdis, si es para caer en la boca de Escila? No es necesario encerrarse en una alternativa tan estéril: etnocentrismo *o* relativismo. Esta última doctrina es tan indefendible en el plano de la coherencia lógica como en el de los contenidos. El relativista se ve constantemente inducido a contradecirse, puesto que presenta su doctrina como una verdad absoluta y, en consecuencia, a causa de su mismo gesto, niega lo que está en proceso de afirmar. Además, y esto es más grave, el relativismo consecuente renuncia a la unidad de la especie humana, lo cual es un postulado aún más peligroso que el etnocentrismo ingenuo de algunos colonizadores. La ausencia de unidad permite la exclusión, la cual puede llevar al exterminio. Por añadidura, el relativista, incluso el moderado, no puede denunciar ninguna injusticia, ninguna violencia, por temor a que éstas formen parte de una tradición cualquiera, distinta a la suya: ni la excisión, ni los sacrificios humanos, merecen ser reprobados; por lo tanto, se podría decir que los propios campos de concentración pertenecen, en un momento dado de la historia rusa o alemana, a la tradición nacional. La situación no es mucho mejor en el caso de esas formas particulares de relativismo que son el nacionalismo y el exotismo.

La opinión común concerniente a los juicios universales y relativos, no es, pues, satisfactoria. Pero, ¿con qué la debemos remplazar? ¿Cómo podemos alejar, simultáneamente, los peligros del universalismo pervertido (del etnocentrismo, al igual que del cientificismo) y los del relativismo? No podremos hacerlo más que si logramos dar un nuevo sentido a la exigencia universalista. Es posible defender un nuevo humanismo siempre y cuando se tome la precaución de evitar las trampas en las que a veces cayó la doctrina del mismo nombre en el curso de los siglos pasados. Podría resultar útil hablar, a este respecto, y para marcar bien la diferencia, de un *humanismo crítico*.

El primer aspecto sobre el cual es preciso insistir es que este hu-

manismo no se presenta como una nueva hipótesis sobre la "naturaleza humana", y aún menos como un proyecto de unificación del género humano en el interior de un solo Estado. Me he visto obligado a emplear, a propósito de Lévi-Strauss, la expresión "universalismo de trayectoria", refiriéndome con ella, no al contenido fijo de una teoría del hombre, sino a la necesidad de postular un horizonte común a los interlocutores en un debate, si se quiere que este último sirva para algo. Los rasgos universales, en efecto, provienen, no del mundo empírico, objeto de la observación, sino del avance mismo del espíritu humano. Ésta es la razón por la cual se equivocan, tanto aquellos que, como Buffon, erigen los rasgos de una cultura en norma universal (son salvajes porque se pintan las cejas de azul), como quienes, a la manera de Montaigne, rechazan toda universalidad presentando ejemplos contradictorios. Cuando Rousseau propone que se considere la piedad como el fundamento natural de las virtudes sociales, no ignora que existen hombres inmisericordes. La universalidad es un instrumento de análisis, un principio regulador que permite la confrontación fecunda de las diferencias, y su contenido no se puede fijar: siempre está sujeta a revisión.

Lo propiamente humano, no es, evidentemente, tal o cual rasgo de la cultura. Los seres humanos se ven influidos por el contexto dentro del cual vienen al mundo, y este contexto varía en el tiempo y en el espacio. Lo que todo ser humano tiene en común con todos los demás es la capacidad de *rechazar* estas determinaciones; en términos más solemnes, se dirá que la libertad es el rasgo distintivo de la especie humana. Cierto es que mi medio me empuja a reproducir los comportamientos que en él se valoran; pero existe también la posibilidad de que me separe de él, y esto es lo esencial. Y que no se me diga que, al rechazar una determinación (al negarme a proceder conforme al gusto de mi medio, por ejemplo), caigo necesariamente bajo el azote de otra (me someto a las ideas recibidas de otro medio): suponiendo, incluso, que esto sea cierto, el gesto de la separación conserva todo su sentido. Esto es lo que querían decir Montesquieu, quien veía la especificidad del género humano en el hecho de que los hombres no siempre obedecen sus leyes, y Rousseau, para quien la *perfectibilidad* era la característica primordial de la condición humana: no tal o cual cualidad, pues, sino la capacidad de adquirirlas todas. La lengua francesa no es universal, por más que le pese a Rivarol; pero sí lo es la aptitud para aprender idiomas.

Si se entiende la universalidad de esta manera, se prohíbe todo deslizamiento del universalismo hacia el etnocentrismo o el cientifi-

cismo (puesto que se rechaza erigir en norma un contenido cualquiera), sin por ello caer en los defectos del relativismo que renuncia a los juicios, o, en todo caso, a los juicios transculturales. Es, en efecto, la propia universalidad, la que nos permite el acceso a los valores absolutos. Lo que es universal es nuestra pertenencia a la misma especie: esto es poco, pero basta para poder fundamentar nuestros juicios. Un deseo es legítimo si se puede convertir en el de todos, decía Montesquieu; y Rousseau lo expresaba así: un interés es tanto más equitativo, cuanto más general; la justicia no es más que otro de los nombres que se dan a esta manera de tomar en consideración al género humano por entero. Este principio fundador de la ética va a ser completado por el gran principio político, según percibió igualmente Montesquieu: la unidad del género humano tiene que ser reconocida, pero también tiene que serlo la heterogeneidad del cuerpo social. Entonces resulta posible emitir juicios de valor que trasciendan las fronteras del país donde se ha nacido: la tiranía y el totalitarismo son malos en todas circunstancias, al igual que lo es la esclavitud de los hombres o de las mujeres. Esto no significa que a una cultura se la declare *a priori* superior a las otras, encarnación única de lo universal; sino que se pueden comparar las culturas existentes, y encontrar más que alabar aquí, y más que censurar allá.

III. Finalmente, hay que abordar otra cuestión, que tiene más que ver con la materia histórica que se examina en este libro. Esta materia se forma con las contribuciones hechas en Francia, desde hace doscientos cincuenta años y más, al debate sobre *nosotros y los otros*. Entre las ideas a las que se ha pasado revista, algunas parecen haber desempeñado un papel preponderante. La del racismo, secundada por su hermano mayor, el cientificismo; aquí, Ernest Renan puede servir de figura emblemática. La del nacionalismo "republicano", el de Michelet, de Tocqueville, de Péguy. La del egocentrismo, figura principal del exotismo moderno que inauguró Chateaubriand y que han seguido Loti y los demás "impresionistas" (en tanto, el exotismo antiguo consistía más bien en hacer un uso alegórico de los otros). Cientificismo, nacionalismo, egocentrismo: otros tantos fenómenos a los que doy denominaciones y definiciones abstractas, pero que corresponden a formaciones históricas particulares, y que ningún sistema deductivo me hubiera permitido prever de antemano (lo cual no es el caso con el etnocentrismo). ¿Cuál es el significado de estas tres actitudes (y de algunas otras que se les equiparan)?

Para contestar esta pregunta me veo obligado a rebasar mi tema,

de por sí ya tan extenso, y preguntarme: estas grandes figuras del desconocimiento de los otros —ya que es precisamente de esto de lo que se trata— ¿tienen algo que ver entre sí? y, ¿qué relaciones mantienen con las ideologías que han dominado la vida pública en Francia durante este mismo periodo?

El conflicto ideológico más general, característico de la época en cuestión, es el que se da entre holismo e individualismo, para decirlo a la manera de Louis Dumont, es decir, entre las *comunidades* donde el todo se halla en posición dominante respecto de sus partes, y las *sociedades* en las que los individuos importan más que el conjunto al que pertenecen; o bien, para ser más concretos, entre el antiguo régimen y la república. Pero ese conflicto, a primera vista, no parece tener una pertinencia particular en lo que concierne a nuestro asunto. Tanto antes, como después de la Revolución, ha habido universalistas y "particularistas", nacionalistas y "exotistas". La predilección por una actitud con respecto a las otras no depende directamente de que se prefiera el holismo al individualismo, o a la inversa. Antes de la Revolución, la colonización se cubre con el ideal cristiano (todos los pueblos son iguales, y, en consecuencia, la mejor religión —el cristianismo— conviene igualmente a todos); después, se prosigue adornándose con un ideal laico (la razón es de todos los climas, pero nosotros somos sus representantes más avanzados; por consiguiente, tenemos, no sólo el derecho, sino también el deber de extenderla por todas partes y, para ello, primero es preciso ocupar los territorios). Es de dudarse que para las poblaciones colonizadas, la diferencia fuera muy sensible. El respeto a las tradiciones, al igual que el que se debe a las jerarquías, está más emparentado con el espíritu holista, que con el individualismo; pero ambos sobreviven fácilmente, como se ha visto, en tierras democráticas.

Ni el cientificismo, ni el nacionalismo, ni el egocentrismo exacerbado son emanaciones directas del Antiguo Régimen. Y los representantes de la ideología holista ocupan un débil lugar en los análisis precedentes. Se han señalado, de paso, algunos enemigos de la democracia, tales como Gobineau y Taine, Le Bon y Maurras, Segalen y, quizá, incluso Lévi-Strauss (Bonald y De Maistre, los grandes ideólogos contrarrevolucionarios, han sido evocados en otros contextos); pero, por un lado, su pensamiento está lejos de ser puramente holista y, por otro, respecto de los asuntos que provienen de nuestra perspectiva, ese pensamiento se enfrenta al de demócratas convencidos. Es preciso agregar que, de la misma manera que no se explican mediante la ideología holista, el cientificismo, el nacionalismo y el

egocentrismo tampoco provienen de un espíritu romántico que sería la negación pura y simple del de las Luces y de la Revolución. En algunos aspectos, el romanticismo se opone directamente al racionalismo y al universalismo de las Luces; pero, para la materia que nos ocupa, hay una dependencia clara entre el "romanticismo" de Chateaubriand, de Michelet y de Renan, y su fidelidad a las grandes opciones de la filosofía individualista, tal como se elabora en los siglos XVII y XVIII.

Otros, aparte de mí, han dejado constancia de aspectos semejantes; y han llegado a la conclusión de que la ideología humanista es la responsable directa del advenimiento de las doctrinas cientificista, nacionalista y egocentrista. Estas doctrinas pueden ser vinculadas, con cierta verosimilitud, a las grandes matanzas (militares, coloniales o totalitarias) que jalonan la historia de los dos últimos siglos. Se ha podido hablar, a este respecto, de una cierta "dialéctica de las Luces", que habría determinado que se revelara la faz de una ideología que gusta de presentarse bajo los oropeles más nobles y seductores. Ya no se trataría de un enemigo exterior a la democracia, sino del desenlace inevitable —"trágico"— del propio proyecto democrático. ¿De los análisis que preceden se desprende una conclusión de esta índole?

La respuesta es, categóricamente: no. Una vez más, la ley del tercero excluido, no procede; si la opción que se nos presenta tiende a decidir si nuestros infortunios se deben, o al holismo o al individualismo, es preciso rechazarla. Son posibles otras respuestas; aquella a la que yo llego consiste en decir que el cientificismo, el nacionalismo y el egocentrismo, por más que no sean extraños al espíritu de las Luces, representan una *desviación* de éste, antes que su consecuencia lógica. El "malo" de esta historia no es, ni un enemigo exterior, ni aquel al que hasta ahora se tenía por héroe; son los ayudantes, los acólitos, los acompañantes de este héroe, que durante mucho tiempo se han creído indispensables, pero que no lo son en absoluto; y que por el contrario, amenazan con destruir la obra de aquel que se presume que es su maestro.

De manera más particular, hay dos hechos que me incitan a pensar así. El primero es la comprobación de la incompatibilidad lógica entre los principios humanistas, por un lado y, por el otro, las prácticas cientificistas, o nacionalistas, o egocéntricas. El cientificismo pretende ser racional; pero termina por colocar a la ciencia en lugar de la religión, negándola, con ello, en su esencia misma: es el caso de Saint-Simon, de Comte, de Renan. En cuanto a Tocqueville, a Mi-

chelet o a Péguy, éstos se ven obligados a recurrir a argumentaciones acrobáticas para reconciliar al humanismo con el patriotismo. Chateaubriand (al igual que sus sucesores) tiene que encarar la paradoja que aparece cuando afirma simultáneamente: yo amo a todo el género humano, pero no me intereso más que por mí mismo.

La segunda razón por la que no creo que el humanismo conduzca inevitablemente a sus propias perversiones, reside en la posibilidad misma (que espero haber ilustrado) de analizar los yerros cientificistas, nacionalistas o egocentristas, con ayuda de conceptos y principios surgidos de este mismo humanismo. Yo no sabía, al iniciar las investigaciones que han desembocado en este libro, que Montesquieu y Rousseau iban a juzgar a Chateaubriand y a Michelet, a Renan y a Péguy; pero esto es precisamente lo que ocurrió. En efecto, Montesquieu y Rousseau (a los cuales, si mi indagación hubiera sido internacional, hubiera podido agregar Kant) encarnan, cuando se los toma en lo mejor que tienen, la filosofía humanista que me ha permitido comprobar la desviación que sufrió su proyecto en el curso del siglo XIX. Es Rousseau quien afirma que la ética no debe ser sometida a la ciencia, que el cosmopolitismo y el patriotismo son incompatibles, y que el primero es superior al segundo; que no se puede imaginar a un individuo asocial. Es Montesquieu quien encuentra, en la moderación, un principio universal de la vida política, independiente de las condiciones objetivas propias de cada país; quien muestra que la atención hacia las culturas (hacia "el espíritu de la nación") no implica necesariamente un patriotismo ciego; quien pone en evidencia el papel que desempeña el grupo social al que pertenece el individuo. Son Montesquieu y Rousseau quienes se niegan a ver la vida humana regida por un determinismo sin falla, y quienes reconocen en la libertad el rasgo distintivo de la humanidad. Los ideales que proponen nos permiten comprender las "desviaciones" del siglo XIX, y condenarlas. Estas desviaciones, lejos de constituir el apogeo del humanismo, son su ruina.

Enemigos de la filosofía humanista, cientificismo, nacionalismo y egocentrismo no se presentan, sin embargo, como tales, sino como sus consecuencias inevitables, sus complementos necesarios. Cierto es que, históricamente, se fueron elaborando en el transcurso de ese mismo Siglo de las Luces: el cientificismo, en el materialismo de Helvecio y Diderot, o en el utopismo de Condorcet; el nacionalismo y el egocentrismo, en ciertos enunciados del propio Rousseau, aislados de su contexto y del conjunto de su obra. De tal suerte que esas doctrinas de la desviación no se emiten a cara descubierta, en calidad

de enemigos declarados, sino, podría decirse, fraudulentamente adornadas con los ideales del humanismo y de la Revolución; son testigos de ello Chateaubriand, Michelet, Renan y tantos otros. He ahí lo que explica los errores de interpretación de ciertos historiadores, que ha tomado por dinero contante lo que no era más que un camuflaje hábil o una ilusión ingenua, y que han agobiado al humanismo acusándolo de las fechorías cometidas en nombre de estas ideologías de la desviación. Por esto mismo esas ideologías me parecen más peligrosas para el mantenimiento de los principios democráticos que las supervivencias del antiguo régimen, es decir, las nostalgias anacrónicas de la monarquía absoluta. Se comprenderá, pues, por qué me he detenido tanto en aquéllas y tan poco en éstas.

¿Equivale esto a decir que todo sea perfecto en el pensamiento de Montesquieu y en el de Rousseau? Ciertamente no. Por lo demás, a veces llegan a estar en desacuerdo (pero, según pienso, menos frecuentemente de lo que se cree); en consecuencia, a veces me he visto obligado a escoger entre uno de los dos. Otras veces he tenido que contradecirlos, incluso cuando quizás se encontraran de acuerdo entre ellos. Pero, sobre todo, es preciso decir con insistencia que su práctica queda corta respecto de su teoría. Esto lo hemos visto a propósito de la representación de los pueblos lejanos. Incluso cuando había analizado tan bien las trampas que planteaba el etnocentrismo y las ventajas del distanciamiento (en las *Lettres persanes*), en el *Esprit des lois* Montesquieu da una imagen meramente convencional y, a la postre, degradante, de los indios y los africanos, de los chinos y de los japoneses. Incluso cuando había planteado los principios para un buen conocimiento de los otros (observar las diferencias para descubrir las propiedades), Rousseau coloca a los salvajes a medio camino entre los hombres y los animales. Se puede observar la misma disparidad entre las condenas de principio, proferidas por Montesquieu y Rousseau con respecto a la esclavitud, y su falta de celo, por no decir más, en la lucha por su abolición. Hay también otros ejemplos, no tendría sentido esconder las incoherencias del comportamiento de estos dos hombres.

Sin embargo, y a pesar de todo ello, si hoy podemos juzgar, y a veces severamente, a Montesquieu y a Rousseau, es gracias a un ideal que ellos contribuyeron a establecer. No hay que caer en el ridículo de lamentar que lo ideal se sitúe por encima de lo real. Es mucho más interesante aprovecharse de lo elevado que fueron el pensamiento de Montesquieu y el de Rousseau, que complacerse en la comprobación mezquina de que no siempre estuvieron a la altura de

sus principios. Así, pues, retengamos aquí, no tanto sus yerros, como sus proezas: la posibilidad que entrevieron, cada uno a su manera, de reconocer las diferencias entre grupos humanos sin renunciar al cuadro universal; la idea de que, por ser el individuo y la sociedad entidades fundamentalmente heterogéneas, sólo las soluciones mixtas o las moderadas, podían convenirles en forma durable (en lo que concierne a Rousseau, es preciso, para llegar a esta conclusión, tomar en consideración la totalidad de su obra, en vez de aislar de ella una sola parte, el *Contrat social* o *Les confessions*).

La confrontación del humanismo de Montesquieu y de Rousseau con el cientificismo, el nacionalismo y el egocentrismo, tales como se despliegan en el siglo XIX, me lleva también a hacer otra comprobación. Cada una de estas últimas doctrinas se limita a un solo aspecto de la vida humana, y elimina o ignora los demás. Para los cientificistas, lo único que cuenta es la universalidad (la pertenencia de todos a la misma especie); esta identidad primordial implica que en todas partes se impongan las mismas leyes con la finalidad de constituir un solo Estado universal. Las diferencias culturales (o nacionales, en ese sentido de la palabra) se tienen por despreciables: habremos de contentarnos, como sugería Comte, con agregar un cintillo nacional a la bandera universal. Las variaciones individuales no merecen más atención. Recíprocamente, el nacionalista rechaza, tanto las referencias universales, como la tendencia de los individuos a autonomizarse (testimonio de ello lo son Michelet, o Tocqueville en ciertos momentos, o Barrès). A su vez, el egocentrismo —René y su innumerable descendencia— no se preocupa más que de sí mismo y deja de lado, tanto la perspectiva universal, como la de las culturas nacionales. Los resultados, en cada uno de esos casos, son deplorables.

Ahora bien, la lección de Montesquieu y de Rousseau consiste en afirmar que estos tres aspectos del ser humano, estos tres niveles de organización de su vida son necesarios; consiste también en llamar a ponerse en guardia contra la eliminación de uno o de dos de ellos, en provecho del tercero. Montesquieu sabe reconocer el derecho del individuo a la autonomía, a la seguridad personal, a la libertad privada; sin embargo, no ignora la fuerza de la pertenencia a una cultura (el espíritu de las naciones). Y, finalmente, por más que sus contemporáneos no siempre se hayan dado cuenta de ello, tampoco renuncia a la referencia universal, que es la única que permite fundamentar los juicios de valor: la tiranía es condenable bajo todos los climas, y aquello que resulta en provecho de la humanidad debe ser preferido a lo que es bueno para la patria. Lo mismo se puede decir

en cuanto a Rousseau, quien describe así las diferentes relaciones en las cuales se encuentra implicado el hombre: "Tras haberse tomado en consideración, gracias a sus relaciones físicas con los demás seres, gracias a sus relaciones morales con los demás hombres, lo único que le falta es tomarse en consideración por lo que toca a sus relaciones civiles con sus conciudadanos" (*Émile*, v, p. 833). Vida personal, vida social y cultural y vida moral no deben ni ser suprimidas ni remplazarse una por otra; el ser humano es múltiple y unificarlo equivale a mutilarlo.

Empero, no basta con oponer el humanismo a sus desviaciones, y preferirlo a ellas; todavía hay que interrogarse sobre los orígenes de tales desviaciones. Las cosas parecen relativamente claras por lo que concierne al egocentrismo: éste es una simple hipertrofia del principio de autonomía individual, un exceso en una dirección en que los primeros pasos han sido dados, efectivamente, por la propia filosofía humanista; no se ha estado satisfecho con ver en el individuo una entidad necesaria, sino que, además, se ha hecho de él un todo autosuficiente. Pero no sucede lo mismo con el nacionalismo, el cientificismo, el racialismo, ni el exotismo. Si estas doctrinas han "arraigado" tan bien, ello se debe a que eran portadoras de valores que no encontraban otra forma de expresión, y cuya falta se hacía sentir. Enumerémoslas: el cientificismo coloca a la ciencia en el lugar de la religión; el nacionalismo valora la pertenencia al grupo social y cultural; el racialismo afirma la jerarquía necesaria de los seres humanos; el exotismo primitivista valora también a la comunidad, en detrimento de una polvareda de individuos atomizados, y privilegia las relaciones interpersonales, por sobre las que se establecen entre las personas y las cosas.

Examinando estas enumeraciones de los valores que se hallan implicados o afirmados por las desviaciones del humanismo, se pueden sacar dos conclusiones. La primera, es que todos estos valores encuentran su origen en la ideología holista. Es la sociedad holista, en efecto, la que respeta el consenso religioso, la jerarquía de los seres y de las posturas, al grupo, antes que al individuo, lo social, antes que lo económico. Todo esto parece indicar que la victoria de la ideología individualista, que es la que se encuentra en la base de las democracias modernas, debiera ir acompañada del rechazo de los valores holistas, los cuales, no obstante, se negarían a verse tratados de esta manera, y resurgirían como esas formas más o menos monstruosas que son el nacionalismo, el racismo o la utopía totalitaria.

La segunda conclusión deriva de la primera. Ni la ideología ho-

lista, ni la ideología individualista son, en ciertos aspectos, más que representaciones parciales del mundo. Declaran como primordiales ciertas características de la vida humana, y les subordinan las otras. Esto significa que es erróneo ver todo el bien de un solo lado y todo el mal del otro. Nuestro apego actual a los valores que surgen del individualismo (esto es, al humanismo), no puede ser puesto en tela de juicio. Empero, tendríamos todo el derecho, como lo sugiere ya Louis Dumont, a *temperar* este humanismo mediante valores y principios provenientes de otros lados. Es posible hacer esto todas las veces que no se trate de incompatibilidades radicales, sino de una rearticulación entre elementos dominantes y dominados. Ésta es, incluso, la única esperanza que podemos tener de domeñar las fuerzas que actúan tras estos valores holistas; se debe tratar de hacerlos más dóciles, si no se los quiere ver reaparecer bajo la máscara grotesca, pero amenazante, del racismo o el totalitarismo.

Para ello, habría que encontrar expresiones nuevas a los valores holistas rechazados. El cientificismo solamente ha podido prosperar porque había venido a llenar el vacío que dejó la salida de la religión en su carácter de guía del comportamiento; este lugar, efectivamente, tiene que ser llenado, pero no mediante la idolatría de la ciencia; son los grandes principios éticos, alrededor de los cuales se fundamenta el consenso democrático, los que deben ejercer un control sobre las aplicaciones de la ciencia y sobre los desbordamientos de la ideología. El racialismo codifica la existencia de jerarquías entre los seres: de nada sirve negar esta existencia ni la necesidad que tenemos de ella; pero es preciso evitar el biologismo ingenuo y asumir abiertamente nuestras propias jerarquías, que son espirituales, y no físicas: nada nos obliga a suscribirnos al relativismo según el cual "todo se vale". El nacionalismo concede valor a la pertenencia al grupo: pero hay que ser ciego para creer que esta pertenencia es inútil o despreciable (aun cuando el desarraigo con respecto al grupo pueda tener sus méritos propios); lo que se puede afirmar, en cambio, es que un fuerte sentimiento de pertenencia cultural no implica, en absoluto, un patriotismo cívico; y que los grupos a los que se pertenece son múltiples, tanto por su tamaño, como por su naturaleza: la familia, el barrio, la ciudad, la región, el país, el grupo de países, por un lado; la profesión, la edad, el sexo, el medio, por el otro. El exotismo primitivista evoca con nostalgia los lugares y las épocas en que los individuos sabían conservarse "humanos", unos con respecto a otros, o comunicarse con la naturaleza no humana. Podemos, en efecto, aspirar a esos valores, sin tener que hacer la dieta del arroz integral.

Un humanismo bien temperado podría ser para nosotros una garantía contra los yerros del ayer y del hoy. Rompamos las asociaciones fáciles: reivindicar la igualdad de derecho de todos los seres humanos no implica, en forma alguna, renunciar a la jerarquía de los valores; amar la autonomía y la libertad de los individuos no nos obliga a repudiar toda solidaridad; el reconocimiento de una moral pública no significa, inevitablemente, la regresión a la época de intolerancia religiosa y de la Inquisición; ni la búsqueda de un contacto con la naturaleza, equivale a volver a la época de las cavernas.

Unas últimas palabras. Quizá mejor que otros, Montesquieu y Rousseau comprendieron las complejidades de la vida humana y formularon un ideal más noble; sin embargo, no encontraron una panacea, una solución a todos nuestros problemas. Y es que sabían que, aun cuando la equidad, el sentido moral, la capacidad para elevarse por encima de uno mismo, son lo propio del hombre (contrariamente a lo que afirman otros pensadores, pesimistas o cínicos), también lo son el egoísmo, el deseo de poder, el gusto por las soluciones monolíticas. Los "defectos" del individuo, al igual que los de la sociedad, son características intrínsecas de ellos, de la misma manera que lo son sus más grandes cualidades. Así, pues, nos incumbe a todos tratar de hacer prevalecer en nosotros mismos lo mejor, por encima de lo peor. Hay ciertas estructuras sociales (las "moderadas") que facilitan esta tarea; otras (las "tiránicas") la vuelven más compleja: es preciso hacer todo lo posible para que las primeras prevalezcan sobre las segundas; pero ninguna de ellas dispensa del trabajo que incumbe a la persona individual, porque no hay ninguna que conduzca automáticamente al bien. La sabiduría no es ni hereditaria ni contagiosa: se llega a ella en mayor o menor grado, pero siempre y solamente gracias a uno(a) mismo(a) y no por el hecho de pertenecer a un grupo o a un Estado. El mejor régimen del mundo no es nunca más que el menos malo y, aun cuando uno viva en él, todavía queda todo por hacer. Aprender a vivir con los otros forma parte de esa sabiduría.

BIBLIOGRAFÍA

La fecha que se indica es la de la edición utilizada; si procede, la fecha de la primera edición figura entre paréntesis. Salvo indicación en contrario, el lugar de edición es París.

1. AUTORES ESTUDIADOS

Artaud, A. (1896-1948)
Messages révolutionnaires (1936), Gallimard, 1971.
Les tarahumaras (1936), Gallimard, 1974.

Barrès, M. (1862-1923)
L'Oeuvre de Maurice Barrès, Club de l'honnête homme, 20 vols., 1965-1969.
—"Intervention à la Chambre" (1906), vol. V.
—"Une enquête au pays du Levant" (1923), vol. XI.
Otras ediciones
Scènes et doctrines du nationalisme (1902), 2 vols., 1925.
"Lettre à Maurras" (1908), en Ch. Maurras, *Enquête sur la monarchie*, 1924.

Bonald, L. de (1754-1840)
Théorie du pouvoir politique et religieux (1796), 1843.

Buffon, G.-L.L. de (1707-1788).
Œuvres complètes, Pourrat Frères, 22 vols., 1833-1834.
Otras ediciones
De l'homme (1749), Maspero, 1971.

Cloots, A. (1755-1794)
"Discours" (1790), *Procès-verbal de l'Assemblée nationale*, vol. XXII.
Lettre à un prince d'Allemagne, 1791.
La République universelle, 1792.

Comte, A. (1798-1857)
Système de politique positive, 4 vols., 1848-1854.

Condorcet, M.-J.-A.-N. de (1743-1794)
Œuvres, 12 vols., 1847-1849.

—"De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe" (1876), vol. VIII.
—"Discours de réception à l'Académie française" (1782), vol. I.
—"Fragment de justification" (1793), vol. I.
—"Observations de Condorcet sur le vingt-neuvième livre de l'*Esprit des lois*" (1780), vol. I.
—"Réflexions sur l'esclavage des nègres" (1781), vol. VII.
Otras ediciones
Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (1793), Éditions Sociales, 1971.

Chateaubriand, F.-R. de (1768-1848)
Atala, René (1801-1802), Garnier-Flammarion, 1964.
Itinéraire de Paris à Jérusalem (1811), Garnier-Flammarion, 1968.
Mémoires d'outre-tombe (1850), Ministère de l'Éducation Nationale, 2 vols., 1972.
Les natchez (1826), 1831.
Voyages (1827), 1829.

Descartes, R. (1596-1650)
Œuvres et lettres, Gallimard-Pléiade, 1953.

Diderot, D. (1713-1784)
"Suplément au voyage de Bougainville" (1772), *Œuvres philosophiques*, Garnier, 1964.

Ferry, J. (1832-1893)
Discours et Opinions, 7 vols., 1893-1898.
—"Discours à la Chambre" (1885), vol. V.
—"Préface" à *Tonquin et la mère-patrie* (1890), vol. V.

Gérando, J.-M. de (1772-1842)
"Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages" (1800), en J. Copans, J. Jamin (ed.), *Aux origines de l'anthropologie française*, Le Sycomore, 1978.

Gobineau, J.-A. de (1816-1882)
Essai sur l'inégalité des races humaines (1853-1855), *Œuvres*, vol. I, Gallimard-Pléiade, 1983.
"Lettres à Tocqueville", en A. de Tocqueville, *Œuvres complètes*, Gallimard, vol. IX, 1959.

Helvecio, Cl.-A. (1715-1771)
Traité de l'esprit (1758), *OEuvres complètes*, vols. I y II, 1827.
"Lettre à Montesquieu", "Lettre à Saurin" (1747), en Ch. de Montesquieu, *Œuvres*, vol. VIII, 1819.

La Bruyère, J. de (1645-1696)
Œuvres complètes, Gallimard-Pléiade, 1951.
—"Les caractères, ou les moeurs de ce siècle" (1688).
—"Discours prononcé à l'Académie française" (1694).

Lahontan, L.-A. (1666-1715)
Nouveaux voyages, Mémoires de l'Amérique septentrionale, Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage (1703-1705), 1931.

Lanessan, J.-M. de (1843-1919)
L'expansion coloniale de la France, 1886.
L'Indo-Chine française, 1889.
Principes de colonisation, 1897.

Le Bon, G. (1841-1931)
Les lois psychologiques de l'évolution des peuples (1894), 1902.

Lévi-Strauss, Cl. (1908)
Anthropologie structurale, Plon, 1958.
Anthropologie structurale deux, Plon, 1973 [México, Siglo XXI, 1990, 7a. ed.].
Le cru et le cuit, Plon, 1964.
"Entretien", *Le Monde* del 21 de enero de 1979.
L'homme nu, Plon, 1971 [México, Siglo XXI, 1987, 4a. ed.].
L'identité, seminario dirigido por Cl. L.-S. (1977), PUF, 1983.
"Introduction à l'oeuvre de M. Mauss", en M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950.
La pensée sauvage, Plon, 1962.
Le regard éloigné, Plon, 1983.
Tristes tropiques (1955), Plon, 1965.

Loti, P. (1850-1923)
Aziyadé (1879), Calmann-Lévy, 1987.
Madame Chrysanthème (1887), 1914.
Le mariage de Loti (Rarahu) (1880), 1923.
Le roman d'un spahi (1881), Presses Pocket, 1987.

Maistre, J. de (1753-1821)
Considérations sur la France (1797), Garnier, 1980.

Maurras, Ch. (1868-1952)
Œuvres capitales, Flammarion, 4 vols., 1954.
—"L'avenir du nationalisme français" (1949), vol. II.
—"Mes idées politiques" (1937), vol. II.
Otras ediciones
Enquête sur la monarchie (1909), 1924.

Michaux, H. (1899-1984)
Ecuador (1929), Gallimard, 1974.
Un barbare en Asie (1933, 1967), Gallimard, 1982.

Michelet, J. (1798-1874)
Œuvres complètes, Flammarion, 1971*s*.
—*Histoire de France* (1833-1869), vol. IV, 1974.
—*Introduction à l'histoire universelle* (1831), vol. II, 1972.
Otras ediciones
La France devant l'Europe (1871), Œuvres complètes, vol. XXXVII, 1898.
Le peuple (1846), Flammarion, 1974.

Montaigne, M. de (1533-1592)
Essais (1580-1588), *Œuvres complètes*, Gallimard-Pléiade, 1967.

Montesquieu, Ch. de (1689-1755)
Œuvres complètes, Seuil, 1964.
—*De l'esprit des lois* (1748).
—"Essai sur le goût" (1754).
—*Lettres persanes* (1721).
—*Pensées*.
—"Traité des devoirs" (1725).
Otras ediciones
"Lettres", *Œuvres complètes*, Nagel, 3 vols., vol. III, 1955.

Nizan, P. (1905-1940)
Aden Arabie (1932), La Découverte, 1984.

Pascal, B. (1623-1662)
Pensées (1657-1662), Garnier, 1966.

Péguy, Ch. (1873-1914)
L'argent suite, 1913.
"Lettres à Millerand", en A. Martin, "Péguy et Millerand", *Feuillets de l'amitié Charles Péguy*, 1979.
Notre jeunesse, 1910.
Notre patrie, 1905.
Victor-Marie, comte Hugo, 1910.

Renan, E. (1823-1892)
Œuvres complètes, 10 vols., Calmann-Lévy, 1947-1961.
—*L'avenir de la science* (1848), vol. III.
—"L'avenir religieux des societés modernes" (1860), vol. I.
—*Caliban* (1978), vol. III.
—"La chaire d'hébreu au Collège de France" (1862), vol I.

—"Conférence faite à l'Alliance pour la propagation de la langue française" (1888), vol. II.
—"De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation" (1862), vol. II.
—"Le désert et le Soudan" (1854), vol. II.
—"Dialogues philosophiques" (1871), vol. I.
—*Dialogues et fragments philosophiques* (1876), vol. I.
—"Discours à la conférence 'Scientia' " (1885), vol. I.
—"Discours de réception à l'Académie française" (1879), vol. I.
—*Discours et conférences* (1887), vol. I.
—"Discours prononcé au Collège de France" (1884), vol. I.
—*Drames philosophiques* (1888), vol. III.
—"L'eau de jouvence" (1881), vol. III.
—"Examen de conscience philosophique" (1888), vol. II.
—"La guerre entre la France et l'Allemagne" (1870), vol. I.
—"Histoire de l'instruction publique en Chine" (1847), vol. II.
—*Histoire du peuple d'Israël* (1887-1891), vol. VI.
—Histoire générale et système comparé des langues sémitiques (1885), vol. VIII.
—"L'instruction supérieure en France" (1864), vol. I.
—"L'islamisme et la science" (1883), vol. I.
—"Le judaïsme comme race et comme religion" (1883), vol. I.
—"Lettre à Gobineau" (del 26 de junio de 1856), vol. X.
—"Lettre à M. Guérault" (1862), vol. I.
—"Lettre à M. Strauss" (1870), vol. I.
—"M. Cousin" (1858), vol. II.
—"M. de Sacy et l'école libérale" (1858), vol. II.
—*Mélanges d'histoire et de voyages* (1878), vol. II.
—"La métaphysique et son avenir" (1860), vol. I.
—"La monarchie constitutionnelle en France" (1869), vol. I.
—"Nouvelle lettre à M. Strauss" (1871), vol. I.
—*De l'origine du langage* (1848-1858), vol. VIII.
—"La part de la famille et de l'État dans l'éducation" (1869), vol. I.
—"Philosophie de l'histoire contemporaine" (1859), vol. I.
—"Le prêtre de Némi" (1885), vol. III.
—"Qu'est-ce qu'une nation?" (1882), vol. I.
—*Questions contemporaines* (1868), vol. I.
—"La réforme intellectuelle et morale de la France" (1871), vol. I.
—"Les sciences de la nature et les sciences historiques" (1863), vol. I.
—"Des services rendus aux sciences historiques par la philologie" (1878), vol. VIII.
—"La société berbère" (1873), vol. II.
—*Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (1883), vol. II.

Rousseau, J.-J. (1712-1778)
Œuvres complètes, Gallimard-Pléiade, 4 vols., 1959-1969.
—*Les confessions* (1770), vol. I.
—*Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1772), vol. III.
—*Du contrat social* (1761), vol. III.
—*Du contrat social*, primera versión (1760), vol. III.
—*Dialogues* (1772-1776), vol. I.
—*Discours sur les sciences et les arts* (Primer discurso) (1749), vol. III.
—*Discours sur l'origine de l'inégalité* (Segundo discurso) (1754), vol. III.
—"Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre" (1756-1757), vol. III.
—*Émile* (1761), vol. IV.
—"Fragments politiques" (1754-1760), vol. III.
—*Julie, ou la nouvelle Héloïse* (1758), vol. II.
—"Lettre à Beaumont" (1762), vol. III.
Otras ediciones
Essai sur l'origine des langues (1755), Burdeos, Ducros, 1968.
Lettre à d'Alembert (1758), Garnier-Flammarion, 1967.

Sade, D.-A.-F. de (1740-1814)
La Philosophie dans le boudoir (1795), *Œuvres complètes*, J.-J. Pauvert, vol. XXV, 1968.

Saint-Simon, H. de (1760-1825)
De la réorganisation de la société européenne (en colaboración con Augustin Thierry) (1814), *OEuvres choisies*, 3 vols., Bruselas, vol. II, 1859.

Segalen, V. (1878-1919)
Briques et tuiles (1909), Montpellier, Fata Morgana, 1975.
Équipée (1915), *Stèles* (1912); *Stèles, Peintures, Équipée*, Plon, 1970.
Essai sur l'exotisme (1904-1918), Montpellier, Fata Morgana, 1978.
Voyage au pays du réel (1914), Le Nouveau Commerce, 1980.

Sieyès, E. (1748-1836)
Qu'est-ce que le tiers état? (1789), PUF, 1982.
Opinion du 2 Thermidor, an III, Convención nacional, año III.

Taine, H. (1828-1893)
Derniers essais de critique et d'histoire, 1894.
Essais de critique et d'histoire (1866), 1923.
Histoire de la littérature anglaise (1864), 1905.
Les origines de la France contemporaine, 1876-1896.
"Philosophie de l'art dans les Pays-Bas" (1868), *Philosophie de l'art*, Fayard, 1985.

Tocqueville, A. de (1805-1859)
Œuvres complètes, Gallimard, 1951*s*.
—"L'émancipation des esclaves" (1843), t. III, vol. 1.
—"L'Inde, plan" (1843), t. III, vol. 1.
—"Intervention" (1846), t. III, vol. 1.
—"Lettre sur l'Algérie" (1837), t. III, vol. 1.
—"Lettres à Gobineau", t. IX.
—"Lettres à J. S. Mill", t. VI, vol. 1.
—"Rapport" (1839), t. III, vol. 1.
—"Rapport sur l'Algérie" (1847), t. III, vol. 1.
—"Travail sur l'Algérie" (1841), t. III, vol. 1.
—"Notes de voyage en Algérie" (1841), t. V, vol. 2.
Œuvres complètes, 9 vols., 1864-1867.
—"Lettre à lord Hatherton" (del 27 de noviembre de 1857), vol. VI.
—"Lettre à Senior" (del 15 de noviembre de 1857), vol. VI.
—"Voyage aux États-Unis" (1831), vol. VIII.
Otras ediciones
De la démocratie en Amérique (1835-1840), 2 vols., Garnier-Flammarion, 1981.
"Lettre à Lamoricière" (del 5 de abril de 1846), en A. Jardin, *A. de Tocqueville, 1805-1859*, Hachette, 1984.

Voltaire, F.-M. (1694-1778)
Œuvres complètes, 52 vols., 1877-1885.
—*Annales de l'Empire* (1753), vol. XIII.
—*Dictionnaire philosophique* (1764), vol. XX.
—*Pensées sur le gouvernement* (1752), vol. XXIII.
—*Traité de métaphysique* (1734), vol. XXII.
Otras ediciones
Essai sur les mœurs (1756-1775), 2 vols., Garnier, 1963.

2. OBRAS CITADAS, MENCIONADAS O UTILIZADAS

Ageron, Ch.-R., *France coloniale ou parti colonial?*, PUF, 1978.
Alembert, J. d', "Éloge de Montesquieu", en Montesquieu, *Œuvres*, vol. VIII, 1819.
Arendt, H., *The origins of totalitarianism*, Nueva York, 1958; *Les origines du totalitarisme*, Seuil, 1972.
Aristóteles, *La política*, Alianza, 1986.
Aron, R., *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967.
Atkinson, G., *Les relations de voyage au XVII[e] siècle et l'évolution des idées*, 1927.
—, *Le sentiment de la nature et le retour à la vie simple, 1690-1740*, Minard, 1960.
Aulard, A., *Le patriotisme français de la Renaissance à la Révolution*, 1921.
Barthes, R., *L'empire des signes* (1970), Flammarion, 1980.

Barzun, J., *Race, a study in superstition* (1937), Nueva York, 1965.
Baudelaire, Ch., "L'invitation au voyage" (1857), *Œuvres complètes*, Gallimard-Pléiade, vol. I, 1975.
Bénichou, P., *Le temps des prophètes*, Gallimard, 1977.
Berlin, I., *Against the current*, Harmondsworth, 1979.
—, *Four essays on liberty*, Oxford, 1969.
Bossuet, J.-B., *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* (1704), Ginebra, Droz, 1967.
Bouiller, H., *Victor Segalen*, Mercure de France, 1961.
Bugeaud, Th.-R., *Par l'épée et par la charrue: écrits et discours de Bugeaud*, PUF, 1948.
Cahm, E., *Péguy et le nationalisme français*, Cuadernos de la Amistad Ch. Péguy, 1972.
Constant, B., "De M. Dunoyer et de quelques-uns de ses ouvrages" (1826), *De la liberté chez les modernes*, Hachette, 1980.
—, *Principes de politique* (1806), Ginebra, Droz, 1980.
—, *Les constitutions de la France*, Garnier-Flammarion, 1979.
Chinard, G., *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, 1913.
Derathé, R., "Patriotisme et nationalisme au XVIII^e^ siècle", *Annales de philosophie politique*, IX (1969).
Dom Ferlus, *Le patriotisme chrétien*, 1787.
Duchet, M., *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Flammarion, 1977 [México, Siglo XXI, 1988, 3a. ed.].
Dumont, L., *Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1983.
Durand-Maillane, P.-T., *Histoire apologétique du Comité ecclésiastique de l'Assemblée nationale*, 1791.
Ferry, L., A. Renault, *Heidegger et les modernes*, Grasset, 1988.
Galard, J., "Descartes et les Pays-Bas", en *La France aux Pays-Bas*, Vianen, Kwadrat, 1985.
Gaultier, J. de, *Le bovarysme*, 1892.
Gellner, E., *Nations and nationalism*, Ithaca, Nueva York, 1983.
Girardet, R., *L'idée coloniale en France, 1871-1914* (1972), Hachette, 1986.
—, Le nationalisme français, Anthologie (1966), Seuil, 1983.
Goldschmidt, V., *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Vrin, 1974.
—, "Introduction à Montesquieu", *Écrits*, vol. II, Vrin, 1984.
Gouhier, H., *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 3 vols., 1933-1941.
Gusdorf, G., *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, vol. VI, *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Payot, 1973.
Herodoto, *L'enquête*, Gallimard-Pléiade, 1964.
Hitler, A., *Mi lucha*, Hughin, 1983.
Homero, *La Iliada*, *La Odisea*, Aguilar, 1987.
Ives de París, *Morales chrétiennes*, 1643.

Kant, E., "Fondements de la métaphysique des mœurs" (1785), *Œuvres philosophiques*, Gallimard-Pléiade, vol. II, 1985.
Kohn, H., *The age of nationalism*, Nueva York, 1962.
—, *The idea of nationalism*, Nueva York, 1944.
La Rochefoucauld, F. de, *De la colonisation chez les peuples modernes* (1874), 2 vols., 1902.
Léry, J. de, *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil* (1578), Plasma, 1980.
Lovejoy, A., "On the so-called primitivism of Rousseau's *Discourse on inequality*" (1923), *Essays on the history of ideas*, Baltimore, 1948.
Mathiez, A., *La révolution et les étrangers*, 1918.
Mills, J.S., "Lettres à Tocqueville", en A. de Tocqueville, *OEuvres complètes*, Gallimard, t. VI, vol. 1, 1954.
Poliakov, L., *Le mythe aryen* (1971), Bruselas, Complexe, 1987.
Popper, K., *Conjectures et réfutations* (1963), Payot, 1985.
Prince de Ligne, *Lettres écrites de Russie*, 1872.
Quella-Villéger, A., *Pierre Loti l'incompris*, Presses de la Renaissance, 1986.
Renaut, A., "L'idée fichtéenne de nation", *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique*, XIV, 1988.
Richter, M., "Tocqueville on Algeria", *Review of Politics*, XXV (1963).
Robespierre, M. de, *Discours 1793-1794* (*Œuvres*, vol. 10), PUF, 1967.
Roger, J., *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, A. Colin, 1963.
Ronsard, P., "Discours contre Fortune" (1559), *Œuvres*, vol. VII, Didier, 1970.
Saint-Arnaud, *Lettres du maréchal Saint-Arnaud*, 2 vols., 1855.
Saussure, L. de, *Psychologie de la colonisation française*, 1899.
Seillière, E. de, *Le comte de Gobineau et l'aryanisme historique*, 1903.
Shklar, J., *Men and citizen*, Cambridge, 1969.
—, *Montesquieu*, Oxford, 1987.
Sternhell, Z., *Maurice Barrès et le nationalisme français* (1972), Bruselas, Complexe, 1985.
Strauss, L., *Droit naturel et histoire* (1953), Plon, 1954.
Taguieff, P.-A., *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, 1988.
Thevet, A., *Singularitez de la France antarctique* (1557), La Découverte, 1983.
Vespucio, A., *Mundus novus* (1503), en E. Charton (ed.), *Voyageurs anciens et modernes*, vol. III, 1863.
Weil, S., *L'enracinement* (1949), Gallimard, 1977.

ÍNDICE ONOMÁSTICO



impreso en programas educativos, s.a. de c.v.
calz. chabacano núm. 65, local a
col. asturias, cp. 06850
22 de agosto de 2005

El tema de este libro es la relación entre "nosotros" (el grupo cultural y social al cual pertenecemos) y "los otros" (aquellos que no forman parte de él); la relación entre la diversidad de los pueblos y la unidad de la especie humana; un tema que Francia acaba de descubrir y que me atañe personalmente.
Sin embargo, más que exponer mis ideas sobre el problema quiero interrogar a los pensadores franceses que ya han reflexionado sobre el mismo, de Montesquieu a Segalen y de Montaigne a Lévi-Strauss. Sin poseer la verdad, parto en su búsqueda, con estos pensadores, y a veces en contra.
De esta manera, debo renunciar también a la reserva del historiador: a lo largo de este trabajo, mi objetivo ha sido aprender no sólo cómo han sido las cosas, sino también cómo deben ser; he querido conocer *y* juzgar. No podemos solamente estudiar a los otros: siempre, en todas partes, en todas las circunstancias, *vivimos* con ellos.

T.T.

Tzvetan Todorov, nacido en Bulgaria, vive en Francia desde 1963. Investigador del CNRS, es autor de numerosas obras de teoría literaria, historia del pensamiento y análisis de la cultura. En Siglo XXI ha publicado *La conquista de América: el problema del otro* y *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*.



